

BIBLIOTECA DE TEOLOGOS ESPAÑOLES

DIRIGIDA POR LOS DOMINICOS DE LA PROVINCIA DE ESPAÑA

VOL. 30

C. 7

SANTIAGO M. RAMIREZ, O. P.

LOS DONES DEL ESPIRITU SANTO



www.traditio-op.org

MADRID 1978

LOS DONES DEL ESPIRITU SANTO

BIBLIOTECA DE TEOLOGOS ESPAÑOLES
DIRIGIDA POR LOS DOMINICOS DE LA PROVINCIA DE ESPAÑA

VOL. 30

C. 7

SANTIAGO M. RAMIREZ, O. P.

LOS DONES DEL ESPIRITU SANTO

Traducción del latín por los PP. Manuel Morán y Marcelino González, O.P.
Revisión de la misma y edición por el P. Victorino Rodríguez, O.P.



TRADITIO SPIRITUALIS SACRI ORDINIS PRÆDICATORUM
www.traditio-op.org

MADRID 1978

NIHIL OBSTAT:

Fr. Teófilo Urdanoz, O.P.

Fr. Antonio Royo, O.P.

IMPRIMI POTEST:

Fr. Cándido Aniz, O.P. Prior Provincial

IMPRIMATUR:

Dr. Constancio Palomo, Vicario General
Salamanca, 1978

© Victorino Rodríguez, O.P.

ISBN: 84-85045-34-3

Depósito Legal: S. 290-1978

Imprenta «Calatrava». Libreros, 9. Teléfono 21 41 18. Salamanca, 1978

PRESENTACION

La historia de la teología de los dones del Espíritu Santo nos ofrece un dato un tanto paradójico: es más fácil y más frecuente vivirlos que hablar de ellos científicamente; lo contrario de lo que suele ocurrir con otros tratados de moral especulativa, donde es más fácil y frecuente teorizar sobre la virtud y los vicios que practicar aquélla y evitar éstos. La experiencia mística es muy concretamente vivencia de los dones del Espíritu Santo; pero resulta difícil discernir lo que pertenece a las virtudes infusas y lo que pertenece a los dones del Espíritu Santo; lo que pertenece a un don y lo que pertenece a otro. Esta dificultad se ha dejado sentir en los tratados de los dones. Las fluctuaciones se observan en el mismo Santo Tomás (el máximo maestro en el tema), quien se corrige a sí mismo más de una vez.

Otro dato sintomático de la historia es que la teología de los dones del Espíritu Santo se debe muy principalmente a autores dominicos, como puede comprobarse en la nota bibliográfica de la Introducción (n. 4). Ello se debe sin duda a su mayor vinculación a Santo Tomás, que fue quien estructuró con más nitidez y consistencia este tratado; en otras escuelas teológicas o se niega la distinción entre dones y virtudes, o no se justifica debidamente en el orden sistemático, o se minusvalora tal distinción.

Dentro de esta tradición teológica, y en el aspecto sistemático, pienso que la obra de Santiago Ramírez tiene prioridad absoluta. De estilo parecido fue el famoso tratado de los dones del Espíritu Santo de otro gran teólogo del siglo XVII, Juan de Santo Tomás, O.P. El de Ramírez me parece más completo en cuanto a ambientación histórico-doctrinal de la teología de los dones, en cuanto a organización sistemática y a crítica interna de la argumentación.

La traducción está hecha sobre la edición latina De donis Spiritus Sancti (Opera omnia, tomus VII, Madrid, C.S.I.C., 1974), realizada por mí conforme al texto manuscrito que me dejó el autor al morir en Salamanca, el 18 de diciembre de 1967.

El lector se encontrará con un estilo, no difícil, pero sí muy académico. Tenga en cuenta que se trata del texto base de sus lecciones de Teología Moral Especulativa, impartidas a los estudiantes de Teología de la Universidad de Friburgo (Suiza) en dos cursos consecutivos (1929-1931).

La Segunda Parte, sobre los dones del Espíritu Santo en especial, termina con el don de consejo. El manuscrito no alcanza a los dones de la parte afectiva: don de fortaleza, don de piedad y don de temor. Quizá se debiese a la falta de tiempo.

Si quisiéramos calibrar científicamente esta obra de Ramírez, cabría subrayar: (a) la valoración comparativa de la posición última de Santo Tomás respecto de sí mismo en años anteriores, y respecto de sus coetáneos y predecesores; (b) el criterio de distinción de los dones entre sí y respecto de las virtudes infusas por el motivo formal o distintos modos de inspiración del Espíritu Santo; (c) el valor perfectivo de los dones respecto de las virtudes, no tanto como prolongación de las mismas virtudes (cuya evolución perfectiva cae dentro de su especie), sino como hábitos de otro orden radicados en las facultades donde se dan también las virtudes, pero con alcance o modos más reducidos e imperfectos: los dones son superiores a las virtudes morales infusas en motivación, alcance y modo de obrar; son inferiores en motivación y alcance a la fe y esperanza teologales, pero hacen que el hombre creyente y peregrinante, por la actuación de los dones, se comporte de modo más clarividente y confiado; y son en todo inferiores a la caridad, de la que dependen muy específicamente en su peculiar experiencia por connaturalidad con lo divino amado, afectivamente poseído y degustado; (d) haber captado y subrayado debidamente la idea de Santo Tomás (I-II, 68, 4 ad 3) de que todos los dones son como ciertas derivaciones de las virtudes teologales, que son las raíces de los mismos.

Por mi cuenta, al presentar esta edición en español de la obra de Ramírez, quiero mencionar dos coyunturas de signo opuesto: por una parte, el giro antropocéntrico de ciertas tendencias teológicas y espirituales de nuestro tiempo se aviene mal con la actuación y con la doctrina de los dones del Espíritu Santo, cuya peculiaridad, tanto en Cristo (según Isaías, 11. 1-3) como en sus miembros, es eminentemente divina, lo mismo en su motivación o inspiración como en el término de preocupación. En este aspecto, debe hablarse de lo que se echa de menos. Por otra parte, están cundiendo ciertos movimientos carismáticos, cuyo discernimiento resulta difícil. Este estudio puede ser un buen auxiliar, singularmente para poder valorar y preferir los dones del Espíritu Santo, que son personalmente santificadores,

a otros carismas (gracias gratis dadas, cuando lo son) que pueden ser más impresionantes, pero menos valiosos.

Conste finalmente mi agradecimiento a los generosos traductores del texto, cosa no fácil por razón de la materia. A la vez que he procurado homogenear expresiones al revisar la traducción, también pude corregir algunas erratas de transcripción e impresión de la edición latina anterior.

VICTORINO RODRÍGUEZ, O.P.

INDICE SINTETICO

PRESENTACIÓN	7
INTRODUCCIÓN: importancia y división del tratado de los dones del Espíritu Santo	13
PARTE PRIMERA: LOS DONES DEL ESPÍRITU SANTO EN GENERAL (Suma Teológica, I-II, qq. 68-70)	19
PRÓLOGO: razón de ser y división de esta parte	21
CAPÍTULO I.—El término don del Espíritu Santo	27
CAPÍTULO II.—Existencia de los dones del Espíritu Santo	33
CAPÍTULO III.—Naturaleza de los dones del Espíritu Santo	43
<i>Prólogo:</i> razón de ser y división de este capítulo	43
<i>Art. 1.</i> —Si los dones difieren de las virtudes	43
<i>Art. 2.</i> —Si los dones son necesarios al hombre para la salvación	108
<i>Art. 3.</i> —Si los dones del Espíritu Santo son hábitos	111
<i>Art. 4.</i> —Si se enumeran convenientemente los siete dones del Espíritu Santo	113
<i>Art. 5.</i> —Si los dones del Espíritu Santo están conexos	120
<i>Art. 6.</i> —Si los dones del Espíritu Santo permanecen en el cielo	121
<i>Art. 7.</i> —Si la dignidad de los dones es conforme a la enumeración de Isaías	123
<i>Art. 8.</i> —Si las virtudes son preferibles a los dones	129
CAPÍTULO IV.—Diferencia de los dones del Espíritu Santo de las bienaventuranzas y de los frutos del Espíritu Santo	135
<i>Prólogo:</i> razón de ser y división de este capítulo	135
<i>Art. 1.</i> —Comparación de los dones con las bienaventuranzas	137
<i>Art. 2.</i> —Comparación de los dones y las bienaventuranzas con los frutos del Espíritu Santo	143
SEGUNDA PARTE: LOS DONES DEL ESPÍRITU SANTO EN ESPECIAL (Suma Teológica, II-II, qq. 8, 9, 15, 45, 46, 52)	147
PRÓLOGO: razón de ser y división de esta parte	149
DISTINCIÓN I: <i>El don del entendimiento</i> (qq. 8, 15)	157
CAPÍTULO I.—Sobre el don de entendimiento en sí mismo	159
<i>Prólogo:</i> razón de ser y división de la cuestión	159
<i>Art. 1.</i> —Si el entendimiento es don del Espíritu Santo	160
<i>Art. 2.</i> —Si el don de entendimiento puede darse con la fe	172
§ I. El don de entendimiento en estado de vía	172
A. Objeto propio del don de entendimiento	173
B. El acto propio y el efecto del don de entendimiento	182
§ II. El don de entendimiento en estado de término o en el cielo	214

Art. 3.—Si el entendimiento que es don del Espíritu Santo es solamente especulativo o también práctico	219
Art. 4.—Si el don de entendimiento existe en todos los que están en gracia.	221
Art. 5.—Si el don de entendimiento existe también en los que no tienen gracia	223
CAPÍTULO II.—Los vicios opuestos al don de entendimiento	227
Art. 1.—Sobre los vicios opuestos al don de entendimiento en sí mismos ...	227
§ I. La ceguera de la mente	228
§ II. El embotamiento del sentido sobre la inteligencia	229
Art. 2.—Raíz u origen de estos vicios	231
DISTINCIÓN II.— <i>El don de ciencia</i> (II-II, q. 9)	233
Prólogo: razón de ser y división de la cuestión	233
Art. 1.—Si la ciencia es don	234
Art. 2.—Si el don de ciencia es sobre las cosas divinas	242
Art. 3.—Si el don de ciencia es práctico	252
Art. 4.—Si al don de ciencia responde la tercera bienaventuranza, esto es: bienaventurados los que lloran porque ellos serán consolados	258
DISTINCIÓN III.— <i>El don de sabiduría</i> (qq. 45-46)	261
CAPÍTULO I.—Sobre el don de sabiduría en sí mismo	265
Prólogo: razón de ser y división de la cuestión	265
Art. 1.—Si la sabiduría debe contarse entre los dones del Espíritu Santo ...	269
Art. 2.—Si la sabiduría se da en el entendimiento como en sujeto	271
Art. 3.—Si la sabiduría es solamente especulativa o también práctica	274
Art. 4.—Si la sabiduría puede darse sin la gracia, con el pecado mortal ...	277
Art. 5.—Si la sabiduría se da en todos los que están en gracia	278
Art. 6.—Si al don de sabiduría responde la séptima bienaventuranza	280
CAPÍTULO II.—Sobre el vicio opuesto al don de sabiduría, esto es, la estulticia.	283
DISTINCIÓN IV.— <i>El don de consejo</i> (q. 52)	289
Prólogo: razón de ser y división de la cuestión	289
Art. 1.—Si el consejo debe enumerarse entre los dones del Espíritu Santo.	290
Art. 2.—Si el don de consejo responde a la virtud de la prudencia	293
Art. 3.—Si el don de consejo permanece en el cielo	298
Art. 4.—Si al don de consejo responde la quinta bienaventuranza, que es sobre la misericordia	300
INDICE ANALÍTICO	305

INTRODUCCION

① *Importancia del tratado de los dones del Espíritu Santo.* En estos últimos tiempos se ha discutido acaloradamente —controversia que aún no ha tocado a su fin— acerca de la naturaleza de la contemplación cristiana y su división en adquirida e infusa. Es cuestión asimismo disputada entre los teólogos, si son dos y de distinta especie los caminos que llevan a la perfección cristiana: el ascético u ordinario y el místico o extraordinario —así los llaman—, o es, por el contrario, un solo camino, específicamente idéntico. Lógicamente se ha planteado también el problema de si la ascética y la mística difieren específicamente entre sí, y una y otra con respecto a la teología moral, o son, más bien, diversos capítulos de una misma teología. Son cuestiones, indudablemente, de máxima actualidad y no pequeña importancia no sólo especulativamente o en el orden del conocimiento, sino también en la práctica u orden de realización de la vida cristiana, tanto en la propia vida personal como en la dirección espiritual de las almas.

Todo esto se reduce, en última instancia, al tratado sobre los dones del Espíritu Santo. Por lo menos, y en esto coinciden todos, la contemplación más alta, llamada infusa, es efecto de los dones del Espíritu Santo, y parece ser que la vida mística se reduce igualmente, casi en su totalidad, a la vida de los dones del Espíritu Santo. Dado, pues, que en el tratado de los dones se hallan los principios de solución de estas controversias, justo es darle preferencia sobre esos otros temas debatidos con tanto tesón.

Súmase a esto la prestancia del objeto; pues los dones del Espíritu Santo son superiores a todas las virtudes humanas, sean intelectuales o morales, sin descontar las infusas. Si se mide el interés de un tratado por la materia sobre la que versa, menester es convenir en que este de los dones figura entre los más excelentes de la teología moral.

Finalmente, si hablar de héroes y de dioses era quehacer noble y merísimo, lo mismo y mucho más cabe decir con respecto a estos otros dioses, los santos cristianos, quienes, por obra de los dones, se dejan guiar por el Espíritu de Dios y obran como obra Dios mismo.

(2.) Método o manera de tratar el tema de los dones. Es múltiple. Podemos hablar de ellos en forma enteramente afectiva y práctica. Así suelen hacerlo aquellas almas que han experimentado o experimentan interiormente su acción. Cabe también abordar el tema en plan *científico*, dando preferencia al conocimiento sobre la experiencia y fomento de los mismos. Puesto que no nos hallamos en clase de oratoria, ni nos dirigimos a un auditorio de monjas, que deban ser alertadas para seguir al Cordero a donde fuere, seguiremos el método científico. Va mejor así para teólogos, que buscan principalmente ciencia, conocimiento.

Pero un tratado científico admite dos formas: *una positiva*, examen atento de las enseñanzas de la Sagrada Escritura, la tradición y los teólogos, tejiendo algo así como *la historia* de los dones; otra *especulativa* y sintética, que, sin descuidar las autoridades positivas, las utiliza cuanto sea necesario, intentando hacer un cuerpo doctrinal orgánico en perfecta conexión con los principios de la Ciencia Sagrada.

Adoptaremos este último método, más útil, breve y profundo, y más en consonancia con el carácter de esta disciplina que lleva por título *teología moral especulativa*.

(3.) División. Procediendo, pues, sintética y especulativamente, *dividimos* todo este tratado en *dos partes*: Primera, sobre los dones del Espíritu Santo en general o en común; segunda, sobre cada uno de los dones en especial, o sea, en particular.

Esta división no sólo es obvia, natural y científica, sino que además se corresponde con la establecida por Santo Tomás; pues en la I-II, donde trata de la moral *en general*, habló de los dones del Espíritu Santo en común (q. 68); y en la II-II, que trata de la moral *en particular*, se ocupa de cada uno de los dones: del don de ciencia y entendimiento, al hablar de la fe (II-II, q. 8-9); del don de temor, en el tratado de la esperanza (q. 19); del don de sabiduría, al tratar de la caridad (q. 45); del don de consejo, en el tratado de la prudencia (q. 52); del don de piedad, en el de la justicia (q. 121), y del don de fortaleza, en la de la virtud del mismo nombre (q. 139).

(4.) BIBLIOGRAFIA. Baste indicar algunas obras, las más importantes; otras, que pueden resultar útiles, se las mencionará en el lugar oportuno. Distinguimos aquellas que interesan para el estudio positivo de esta cuestión y las que interesan para el estudio especulativo.

(A) Para el estudio positivo. Sobre *Sagrada Escritura y Santos Padres* hay un estudio bastante bueno de R. D. TOUZARD. Su título es: *Isaie, XI, 2-3, et les sept dons du Saint Esprit*, en «Revue Biblique», 1899, pp. 249-

266. Más reciente es el artículo del R. P. CEUPPENS, O.P., *De donis Spiritus Sancti apud Isaiam*, en «Angelicum», Oct.-Dic. 1928, pp. 525-538.

Para toda esta cuestión en general, y especialmente si se la estudia en los Padres, hay que consultar el magnífico artículo del R. P. GARDEIL, O.P., *Dons du Saint Esprit*, en «Dictionnaire de Théologie Catholique», t. IV, col. 1728-1781.

Para los *teólogos anteriores a Santo Tomás*, aparte del artículo ya citado del P. Gardeil (col. 171-177), se ha de consultar el doctísimo artículo de R. P. LOTTIN, O.S.B., *Les dons du Saint Esprit chez les théologiens depuis Pierre Lombard jusqu'a Saint Thomas d'Aquin*, con abundancia de textos inéditos, en «Recherches de Théologie ancienne et médiévale», Janvier 1929, pp. 41-97.

Sobre *teólogos posteriores a Santo Tomás*, recoge escasos datos e incompletos el P. Gardeil (*loc. cit.*, col. 1777-1781). Intentaremos completarlos de algún modo.

(B) *Para el estudio especulativo o sistemático*, se debe acudir al MAESTRO DE LAS SENTENCIAS, III, dist. 34-35, y a sus comentaristas escolásticos anteriores al s. XVI: SAN ALBERTO MAGNO, SAN BUENAVENTURA, S. TOMAS, ESCOTO, DURANDO y otros.

SAN BUENAVENTURA habla, además, especialmente de los dones en dos opúsculos: *Collationes in Hexämeron* y *Collationes de septen donis Spiritus Sancti*, en el tomo V de la edición Ad Claras Aquas.

Existe, además, una obra especial sobre la doctrina de San Buenaventura sobre esta materia, del R. P. BONNEFOY, O.F.M., *Le Saint Esprit et ses dons selon Saint Bonaventure*, Paris, 1929. Hay también una disertación doctoral de la Universidad de Friburgo, cuyo extracto fue editado por el R. P. MIOC, O.F.M., bajo el título *Septem dona Spiritus Sancti in doctrina S. Bonaventurae*, Sarajev, 1924.

También SAN ALBERTO habla de los dones del Espíritu Santo en su *Suma Teológica*.

Refiriéndonos especialmente a SANTO TOMAS, aparte de lo que escribió sobre el *III de las Sentencias*, dist. 34-35, y lo que expuso en la *Suma Teológica* —lugares ya citados— se ocupa de los dones en su *Comentario a Isaías*, cap. XI, v. 2-3, y también en el *Comentario a la carta de San Pablo a los Gálatas*, c. V, lect. 6, y al *Evangelió de San Mateo*, c. V, y en la *Q. D. De Caritate*, art. 2, ad 17.

El R. P. DE GUIBERT, S.J., en su obra *Les doublets de St. Thomas d'Aquin*, c. 6, Paris, 1926, escribió un estudio crítico —tal fue por lo menos su intención— acerca de la doctrina de Santo Tomás sobre los dones. Le respondió el R. P. GARRIGOU LAGRANGE en el tomo II, apéndice II, pp. 45-57 de su obra *Perfection chretienne et contemplation*.

Destaca de un modo especial la monografía escrita por el Dr. CARLOS WEIS, titulada *S. Thomae Aquinatis de septem donis Spiritus Sancti doctrina proposita et explicata*, Viena, 1895.

Asimismo, entre las disertaciones doctorales editadas en la colección «*Studia Friburgensia*», se inserta la tesis del R. P. KOLIPINSKI, *Le don de l'Esprit Saint incréé et le don créé, selon la doctrine de St. Thomas d'Aquin*, Fribourg, 1924.

Deben ser consultados también los comentaristas de la *Suma Teológica*. Los comentarios de CAYETANO y BAÑEZ sobre este tema son breves; el de MEDINA es más extenso (I - II, q. 68); FRANCISCO DE VITORIA habla de los dones con bastante amplitud en sus comentarios sobre la I - II y la II - II.

Pero quien parece destacarse entre los comentaristas en lo que a esta materia se refiere, es JUAN DE SANTO TOMAS (I - II, disp. 18). De él hacen los Salmanticenses el siguiente elogio: «Trata de este tema con tal maestría, profundidad y elegancia que, comparado con otros, se lleva la palma, y aún se supera a sí mismo si parangonamos éste con los demás escritos suyos» (*De spe*, disp. 4, dub. 4, n. 43, t. 11, p. 564).

PEDRO DE TAPIA, en su *Catena Moralis*, lib. II, q. 77, es bastante más breve.

Bastante ampliamente y bien desarrolla este tema CRISOSTOMO JAVELLI en su obra *Divinae et christianae moralis philosophiae institutiones*, IV Parte, fol. 139-180.

Los SALMANTICENSES se ocupan de una manera especial y ampliamente del don de temor en el tratado *De Spe*, disp. 4, a todo lo largo de él; así como PEDRO DE GODOY, en su *Comentario a la III Parte*.

Algunos autores, posteriores a Suárez, acostumbran a hablar de los dones del Espíritu Santo al tratar de la gracia, como el mismo Suárez en su *De gratia*, lib. II, cap. 17-20; lib. VI, cap. 10.

Finalmente, suelen tratar de los dones quienes escribieron científicamente sobre temas de mística, v. gr.: JOSE DEL ESPIRITU SANTO (brevemente); VALGORNERA (con más amplitud) en su obra *Mystica Theologia D. Thomae*, q. III, disp. 2 (t. I, pp. 382-416) y el apéndice (t. II, pp. 444-456).

En tiempos más modernos se ocuparon del tema: MEYNARD, O.P., en su obra *Traité de la vie interieure*, lib. III, cap. 1, § 4 (t. 1, pp. 314-363); ARINTERO, O.P., en su *Evolución Mística*, I parte, cap. III, § 3-5, pp. 180-232; GARRIGOU LAGRANGE, en la obra citada, cap. IV, art. 5 (t. 1, pp. 338-355); JORET, O.P., en *Contemplation Mystique*, cap. 2, Paris, 1927; IVES DE MOHON, O.Min.Cap., en *Le don de sagesse*, Lyon, 1928.

Merece ser consultado de modo especial el P. GARDEIL en el artículo citado del «*Dictionnaire de Théologie Catholique*», y también en su obra

Les dons du Saint Esprit dans les Saints Dominicains, Paris, 1903. A esta obra puede juntarse la del R. P. FROGET, *L'habitation du Saint Esprit dans les âmes justes*, Paris, IV Parte, cap. 6.

Para el estudio de los *Padres* que hablan de los dones del Espíritu Santo, acúdase a las obras indicadas por el P. Gardeil en el artículo anteriormente citado. Merecen especial mención: S. HILARIO, S. AMBROSIO, S. AGUSTIN y S. GREGORIO.

Es preciso leer también lo que ARISTOTELES dice de las virtudes heroicas. Igualmente, las enseñanzas de BENEDICTO XIV, en su obra *De servorum Dei beatificatione et canonizatione*, sobre las virtudes en grado heroico. Se mencionarán otras publicaciones a lo largo del tratado.

Ultimamente han escrito sobre los dones del Espíritu Santo: JOSE BIARD, *Les dons du Saint-Esprit —dons, charismes, fruits, béatitudes— d'après S. Thomas d'Aquin et les Epîtres de S. Paul*, Avignon, 1930; GERARDO M. PARRIS, O.P., *Ad mentem Sancti Thomae Aquinatis dissertatio de donis Spiritus Sancti in genere*, Taurini, 1930; TOMAS TASCÓN, O.P., *Foi et dons d'intelligence d'après Saint Thomas*, en «Divus Thomas» Plac., 33 (1930), nn. 5-6, pp. 7-33; HOLZMEISTER, *Dei... Spiritus super vos requiescit (I Petr. 4, 14)*, en «Verbum Domini», 9 (1929) 129-131; A. VACCARI, *Spiritus septiformis ex Isaia 11, 2*, en «Verbum Domini», 11 (1931) 129-133; B. LAUDAUD, O.P., *Les dons du Saint Esprit d'après Albert le Grand*, en «Revue Thomiste», 36 (1931) 386-407; F. OGARA, *Los dones del Espíritu Santo reflejados en el libro de los Ejercicios*, en «Manresa», 10 (1934) 40-48; JORGE M. CSERTO, O.P., *De timore Dei iuxta doctrinam scholasticorum a Pedro Lombardo usque ad S. Thomam*, Roma, 1940; J. DE BLIC, S.J., *Pour l'histoire des dons du S. Esprit*, en «Rev. d'Asc. et Myst.», 22 (1946) 117-180; M. CALIERO, *I doni dello Spirito Santo secondo S. Bernardo*, en «Divus Thomas» Plac., 57 (1946) 267-290; J. A. ALDAMA, S.J., *Los dones del Espíritu Santo. Problemas y controversias en la actual teología de los dones*, en «Revista Española de Teología», 9 (1949) 3-30; *La distinción entre las virtudes y los dones del Espíritu Santo en los siglos XVI y XVII*, en «Gregorianum», 16 (1935) 562-576; *¿Habló el Concilio Tridentino de los dones del Espíritu Santo?*, en «Estudios Eclesiásticos», 20 (1946) 241-244; IGNACIO G. MENENDEZ REIGADA, O.P., *Traducción, introducción y notas doctrinales a la edición de Juan de Santo Tomás Los dones del Espíritu Santo y la perfección cristiana*, Madrid, C.S.I.C., 1948; J. M. DALMAU, S.J., *Los dones del Espíritu Santo según Suárez*, en «Manresa», 21 (1949) 103-120; ALBERTO GARCIA VIEYRA, O.P., *Los dones del Espíritu Santo*, Buenos Aires, Desclée de Brouwer, 1954; TEOFILO URDANOZ, O.P., *Los dones del Espíritu Santo en general*, en «Suma Teológica», T. V, BAC, 1954, pp. 459-486; URBANO DEL NIÑO JESUS, C.D., *Ensayo sobre los dones del Espíritu*

Santo en la Espiritualidad Agustiniana, en «Revista de Espiritualidad», 14 (1955) 227-250; M. B. BOISMARD, O.P., *La révelation de l'Esprit-Saint*, en «Revue Tomiste», 55 (1953) 3 y ss.; G. BARDY - F. VANDENBROUCKE - A. RAYEZ - M. LABOURDETTE, *Dons du Saint Esprit*, en «Dictionnaire de Spiritualité», III (1957) 1579-1635; VICTORINO RODRIGUEZ, O.P., *Cuándo es donal la moción divina en el alma*, en «Teología Espiritual», 2 (1958) 59-79; 4 (1960) 237-267; LUIS M. MARTINEZ, *El Espíritu Santo*, Madrid, Studium, 1963; A. GARCIA DEL MORAL, O.P., *La comunión en el Espíritu*, Madrid, 1965; M. M. PHILIPON, O.P., *Los dones del Espíritu Santo*, Barcelona, Ed. Balmes, 1966; PH. DELHAYE, *L'Esprit et la vie morale du chrétien d'après Lumen gentium*, en «Ecclesia a Spiritu Sancto edocta» (Mélanges G. Philips), Louvain, 1970; A. ROYO MARIN, O.P., *El gran desconocido. El Espíritu Santo y sus dones*, Madrid, BAC, 1973.

PRIMERA PARTE

LOS DONES DEL ESPIRITU SANTO EN GENERAL

(Exposición de la Suma Teológica, I-II, qq. 68-70)

(pág. 12-146)

PROLOGO

Orden en los artículos de la cuestión

5. Santo Tomás habla de los dones en general en el Comentario al III Libro de las Sentencias, dist. 34, q. 1, y en la Suma Teológica, I - II, q. 68, a lo largo de sus ocho artículos.

El orden de estos artículos no es manifiesto de inmediato, pues siendo la razón de hábito genérica, mientras que la diferencia respecto de las virtudes parece ser específica, más bien debería empezar por el artículo tercero («si los dones son hábitos») que por el primero («si los dones difieren de las virtudes»).

Por otra parte, dado que la primera cuestión sobre una cosa es *si existe* (*an sit*), y luego *qué es* (*quid sit*), debería haber empezado por el artículo segundo, donde trata de la existencia de los dones, investigando su necesidad o razón de ser. Parece, pues, que Santo Tomás ordena mal los tres primeros artículos, pues ante todo debería tratar de la existencia de los dones (artículo segundo), luego de su esencia, buscando en primer lugar el género (artículo tercero) y a continuación su diferencia específica (artículo primero).

Debido a esto, sin duda, algunos tomistas, de los más fieles discípulos de Santo Tomás, como Juan de Santo Tomás (I - II, disp. 18) y Ambrosio Gardeil (*art. cit.*, col. 1735-1739), siguen el orden que hemos indicado, abandonando el orden seguido por Santo Tomás.

6. En realidad, así debe ser. Sin embargo, la ordenación de los artículos tal como está en Santo Tomás, se puede explicar por una *triple razón*:

La primera es *histórica*, basada en que los doctores de su tiempo, como puede verse en San Alberto Magno y en San Buenaventura, comenzaban ordinariamente tratando de la distinción entre dones y virtudes. La segunda es *polémica*, o *ad hominem*, contra Guillermo de Auxerre y Guillermo de Alvernia, que negaban la existencia autónoma de los dones del Espíritu Santo, fundados en que no difieren de las virtudes infusas; frente a ellos había que comenzar probando esta diferencia. La tercera es *objetiva* y *absoluta*. Efectivamente, en el primer artículo se trata de algún mo-

do del *nombre* de los dones, al dar la razón de por qué se llaman así, y, como es sabido, la cuestión de la significación del nombre es la primera de todas. Además se toca directamente la cuestión de su *existencia*, esto es, *si existen*, pues si los dones no difieren de las virtudes, no tendrían una existencia distinta de la de las virtudes, ni consiguientemente un tratado científico distinto del de las virtudes. Por tanto, en el primer artículo, el santo Doctor justifica por qué dedica una cuestión especial a los dones distinta de las demás, probando que se da un objeto especial, distinto de las virtudes, y así queda probada la *existencia* de los dones (art. 1) en una demostración *quia*, que completa y perfecciona inmediatamente con una demostración *propter quid* en el art. 2. Resuelto este problema, pasa inmediatamente a la cuestión de la esencia (art. 3), donde se señala no sólo el género de los dones, sino más bien su diferencia respecto de las más altas perfecciones, que son las bienaventuranzas y los frutos del Espíritu Santo, que se encuentran en la categoría de *actos*.

Finalmente, en los demás artículos se trata de la división de los dones (art. 4), de sus propiedades o atributos, esto es, de su conexión (art. 5), de su duración (art. 6) y de su dignidad, tanto de unos dones respecto de otros (art. 7) como de todos ellos respecto de las virtudes (art. 8).

Según esto, el orden de los artículos, en forma esquemática, es el siguiente:

SOBRE LOS DONES DEL ESPIRITU SANTO:

Primera ordenación:

1. Su existencia (art. 2).
2. Su esencia, cuya definición se toma:
 - a) del género: hábitos (art. 3).
 - b) de la diferencia respecto de las virtudes (art. 1).
3. Sus propiedades:
 - a) mutua conexión (art. 5).
 - b) duración (art. 6).
 - c) su dignidad:
 - de ellos entre sí (art. 7).
 - respecto de las virtudes (art. 8).

Segunda ordenación:

1. Existencia de los dones, que se demuestra:
 - a) argumento *quia* (art. 1).
 - b) argumento *propter quid* (art. 2).
2. Su esencia (art. 3).

3. División (art. 4).
4. Propiedades (art. 5-8).

Tercera ordenación:

1. El nombre (art. 1).
2. La realidad:
 - a) existencia (art. 2).
 - b) esencia (art. 3).
 - c) división (art. 4).
 - d) propiedades (art. 5-8).

7. También puede explicarse de otro modo, quizá mejor, la contextura de los artículos de esta cuestión de la siguiente forma.

Santo Tomás considera tres cosas sobre los dones del Espíritu Santo en general: primero, *qué son* (art. 1-3); segundo, *cuántos son* (art. 4), y, tercero, propiedades de los dones (art. 5-8).

En cuanto a lo primero inquiriere tres cosas, que eran muy discutidas en su tiempo, aunque con cierta graduación: 1.º, si son lo mismo que las virtudes o difieren esencialmente de ellas (art. 1); 2.º, dado que difieran de las virtudes, si son necesarios para la salvación, o solamente de consejo o supererogación (art. 2), pues es cierto que las virtudes son preceptivas o necesarias para la salvación; de ahí que, si difieren de las virtudes, queda por saber si son o no preceptivos o necesarios para la salvación; 3.º, supuesto que sean necesarios para la salvación, se indaga si tienen condición de hábitos o de algo permanente o si son actos transeúntes, si bien el que sean algo permanente va incluido en su necesidad para la salvación (art. 3). De este modo el santo Doctor, a la vez que mantiene la actualidad de la cuestión discutida en su tiempo, procede ordenada y sistemáticamente en esta serie de artículos.

También se puede explicar de otro modo el orden de estos tres primeros artículos. Santo Tomás no indaga en ellos la existencia de los dones, pues la supone conocida por la fe, sino que investiga únicamente su esencia o naturaleza. También supone por revelación que los dones son ciertos bienes sobrenaturales. Todo se reduce, pues, a investigar la condición propia de los dones. Ahora bien, entre los bienes sobrenaturales se encuentra: 1.º, con la gracia santificante; 2.º, con las virtudes infusas; 3.º, con lo que suele llamarse dones del Espíritu Santo, esto es, aquellos dones que suele llevar consigo el Espíritu Santo, según aparece en la revelación, que son los carismas o gracias gratis dadas y aquellos dones que señala Isaías; 4.º, con las bienaventuranzas y los frutos del Espíritu Santo.

Es, por tanto, necesario que los dones de que hablamos se encuentren entre estos bienes. Pero consta que no son la misma gracia habitual. Hay

que ver entonces si son virtudes infusas (art. 1), negado lo cual, se indaga si pertenecen a los carismas o gracias gratis dadas, o más bien a la gracia santificante (art. 2); y, si es así, se concluye que no son algo transeúnte como los carismas, sino algo habitual o permanente (art. 3), con lo cual resulta que difieren también de las bienaventuranzas y frutos, que son solamente actos.

He aquí, pues, según lo dicho, el orden de los artículos de esta cuestión en forma esquemática:

SOBRE LOS DONES DEL ESPIRITU SANTO:

I. *Su esencia:*

A. *Interpretación histórica* (cf. art. 2 ad 1):

1. Unos decían que los dones eran:
 - a) lo mismo que las virtudes.
 - b) que eran algo de supererogación o de consejo.
2. Santo Tomás piensa:
 - a) que no son lo mismo que las virtudes (art. 1).
 - b) que no son de mera supererogación (art. 2).
 - c) que son positivamente hábitos.

B. *Interpretación sistemática:* son bienes sobrenaturales (art. 3 ad 2), distintos de la gracia habitual. Por tanto:

1. O son lo mismo que la virtud infusa. Y esto no (art. 1).
2. O son lo mismo que los carismas. Y esto tampoco (art. 2).
3. O lo mismo que las bienaventuranzas y frutos, o bien algo distinto y permanente (art. 3).

II. *Su división* (art. 4).

III. *Propiedades:*

1. Conexión (art. 5).
2. Duración (art. 6).
3. Dignidad:
 - a) de los dones entre sí (art. 7).
 - b) de los dones respecto de las virtudes (art. 8).

Por eso creemos que no acertó del todo Juan de Santo Tomás al asignar el orden de los artículos diciendo que «para declarar la esencia considera Santo Tomás el género, la diferencia y el fin al que se ordenan y para el que son necesarios los dones: y que primero trata de la diferencia (art. 1), para mostrar que se trata de unos dones especiales, distintos de las vir-

tudes; segundo, del fin por el que son necesarios para la salvación (art. 2); tercero, del género, manifestando que son hábitos»¹.

En verdad, mal comenzaría Santo Tomás por la diferencia. Además, no sería correcta la indagación del género, pues el hábito es género *remoto* respecto de los dones, y así no los definiría bien.

Más acertado es decir que Santo Tomás procede, partiendo de los datos de la revelación, por vía divisiva a investigar la esencia de los dones del Espíritu Santo, partiendo del género (que son las virtudes) y pasando a la diferencia (que son los dones del Espíritu Santo, llamados carismas).

Consideraremos, pues, la diferencia (esencial o específica, y no solamente nominal) respecto de las virtudes dentro de la cuestión de la esencia, después de considerar la existencia y tras hacer la elucidación previa del nombre de *don* del Espíritu Santo.

1. JUAN DE SANTO TOMAS, *h. l.*, Summa textus.

SOBRE EL NOMBRE DON DEL ESPIRITU SANTO

denominación de los dones entre los Padres.

8. Lo que hoy se expresa vulgarmente bajo el nombre de dones del Espíritu Santo no siempre se ha llamado del mismo modo. Dos son los nombres que tuvieron mayor vigencia, a saber el nombre de *don*, principalmente en uso entre los Padres de la Iglesia y de los teólogos, y el nombre de *espíritu*, tomado de las palabras de la Escritura, de Isaías, 11, 2-3. En uno y en otro sentido con razón y pleno derecho se apropian al Espíritu Santo. Sin embargo, para evitar la repetición cacofónica del término espíritu diciendo *espíritu del Espíritu Santo*, se abandonó la palabra espíritu y quedó en uso la palabra *don* del Espíritu Santo.

Los *Padres griegos* designaron estos dones de muchos modos. Unas veces los llaman *carismas*, como San Gregorio de Nisa, San Epifanio, San Máximo y otros; otras veces los llaman *espíritus* o *πνεύματα*, como San Gregorio Nacianceno, Procopio de Gaza y otros; otras veces, *virtudes*, *δυνάμεις*, como San Justino y después San Gregorio Magno, o también *virtudes del Espíritu Santo*, *δυνάμεις του πνεύματος*, como el mismo San Justino; a veces, finalmente, *dones*, *δομάτα*, *δωρεα*, como el mismo San Justino y otros muchos; voz que prevaleció, como dije, sobre las demás entre los teólogos¹.

Los *latinos* los llaman a veces *documentos* espirituales (Tertuliano); también, *gracias* (Novaciano); en ocasiones, *regalos* (S. Hilario); a veces, conjuntamente *dones* y *virtudes* (S. Gregorio); con mayor frecuencia, sin embargo, se les da el nombre de *dones*².

Testigo de esta diversa nomenclatura es la *Liturgia* de la Iglesia: los llama *regalos* («Tu, septiformis *munere*»); *carismas* («Nobisque mittat Filius *charisma* Sancti Spiritus»)³; *dones carismáticos* («tribuit eis *charismatum dona*»)⁴; y *dones del Espíritu* («largire *dona Spiritus*»)⁵.

1. Cf. GARDEIL, *Art. cit.*, col. 1775 ss, principalmente col. 1761.

2. Véase GARDEIL, *ibid.*, col. 1763-1766; sobre todo en col. 1763.

3. *Himno* «Veni creator».

4. Oficio de Pentecostés, noveno responsorio.

5. *Himno* de vísperas.

13) *Su uso técnico tiene el término "don"*

9. Este último nombre, sin embargo, al emplearlo los *teólogos* con significación precisa y técnica, difiere de todos los antes mencionados y de otros. Y no es de extrañar que en los Padres y en la Liturgia no aparezca esa misma precisión, porque no se expresan con lenguaje científico, sino en estilo popular, estilo que, pese a su llaneza, dice la verdad y merece consideración y respeto por parte de los teólogos.

Pues bien, según los teólogos, una cosa es el *don* y otra *lo dado*, la *dote* y el *beneficio*, y son distintos asimismo *gracia* y *regalo*, *premio* o *merced*, *carisma* y *virtud*.

a) Para comenzar por lo más claro, es decir, por aquellos conceptos que presentan mayores contrastes, el *premio o merced*, porque corresponde al mérito, se refiere a la justicia; el *don*, por el contrario, pertenece a la liberalidad.

b) El *regalo* u *oficio* (*munus*) pertenece a veces de la liberalidad y en ocasiones guarda estrecha relación con la justicia, y de suyo parece importar cierta *obligatoriedad*, como en las expresiones siguientes: hacer o decir esto o aquello es oficio mío («*mei muneris est*»); el *don*, por el contrario, debe atribuirse siempre a la liberalidad.

c) El *beneficio* pertenece también siempre a la liberalidad, no propiamente a la justicia. Se diferencia, sin embargo, del don en tres cosas: α) porque implica idea de *tiempo* en cuanto que presupone alguna acción (beneficio significa «bien hecho»); el *don*, empero, abstrae de la idea de tiempo; β) porque el beneficio dice siempre relación a lo exterior (*ad extra*), o sea, a las criaturas y supone esencialmente algo creado, algo hecho y exterior a Dios; por el contrario, el don puede ser interior (*ad intra*) y predicarse esencialmente, incluso personalmente, de las personas divinas; de ahí que al Espíritu Santo se le llame don, en sentido propio, y no se le pueda llamar beneficio; γ) porque el beneficio pertenece propiamente a la misericordia, como enseña S. Tomás, cuando dice que «todo beneficio especial procede de la misericordia divina»⁶; mientras que el don se atribuye a pura liberalidad y no supone miseria por parte de la persona a quien se le concede. Esto no obstante, todos os dones creados que Dios nos otorga, puede decirse que son beneficios naturales o sobrenaturales; mas porque la liberalidad parece virtud de ricos, diríase que reclama un cierto esplendor o excelencia y a ello se debe el que se llame don únicamente a los beneficios de más importancia.

d) Parece claro que la *gracia* implica siempre liberalidad. No se concede como paga de una deuda, se da gratis. Son, sin embargo, no pocas sus diferencias del don: α) porque gracia es un vocablo que expresa un

6. S. TOMÁS, *In Psalm. 32*, al fin.

acto o hábito entitativo; *don*, por el contrario, se refiere siempre a hábitos operativos; β) porque dentro de la noción genérica de *gracia* quedan comprendidos los carismas, es decir, la gracia gratis dada; el *don*, en cambio, se contradistingue de los carismas; γ) porque *gracia*, en sentido propio, no es nombre personal ni esencial —sin que esto sea impedimento para que, en ocasiones, hablemos de la gracia de unión, tan sólo en el caso, claro está, de que ésta coincida con el don o lo dado—; *don*, en cambio, es propiamente nombre esencial y personal en lo divino.

e) *Carisma*, en el tecnicismo teológico, es vocablo reservado a las gracias gratis dadas. Estas se conceden de suyo y primariamente para utilidad de otros, no para la propia santificación; en cambio los dones del Espíritu Santo se ordenan principalmente a la santificación propia; por eso caen en cierto modo dentro de la noción de gracia santificante, que Santo Tomás llama algunas veces «gracia de las virtudes y de los dones»⁷. Además de todo esto, los carismas suelen darse a modo de impresión pasajera; los dones, en cambio, se infunden como hábitos permanentes.

f) Existe asimismo diferencia respecto de las *virtudes* por parte del nombre: α) *Virtud* es un nombre que se predica no sólo de las virtudes infusas, sobrenaturales o gratuitas, sino también de las naturales, mientras que la palabra *don* expresa perfecciones infusas, gratuitas o sobrenaturales. β) La palabra *virtud*, tomada en sentido propio, dice relación al fin, es una perfección del hombre en orden al bien obrar; el concepto de *don*, siguiendo un rumbo distinto, se refiere a la causa eficiente de donde procede; aunque sea tratándose en ambos casos de bienes gratuitos o infusos⁸.

g) Difieren asimismo *don* y *dote*: α) porque aun cuando son siete los dones y siete también las dotes (visión, comprensión, goce, claridad, agilidad, sutileza e impassibilidad), sin embargo, los dones corresponden exclusivamente al alma o a sus potencias; las dotes, no sólo al alma (las tres primeras), sino también al cuerpo (las cuatro restantes); β) porque los dones se conceden en ésta y en la otra vida; las dotes, únicamente en la otra: «los dones —dice Santo Tomás— que se confieren en esta vida a los santos no reciben el nombre de dotes, y sí aquellos que se les otorgan después de haber entrado en la gloria, donde disfrutan ya plena y presencialmente del Esposo»⁹.

h) Finalmente se diferencian *el don* de *lo dado* tanto en las ideas connotadas como en su significación formal y en el modo de significar. «*El don* y *lo dado* —afirma Santo Tomás— se diferencian...; y la diferencia en-

7. S. TOMAS, *Suma Teológica*, III, q. 62, art. 2: «Si la gracia sacramental añade algo a la gracia de las virtudes y de los dones».

8. I-II, 68, 1.

9. IV Sent. dist. 49, q. 4, art. 1, ad 4.

tre ambos se puede estudiar prestando atención a tres cosas: a lo que *comporta su significado*, pues *lo dado* sugiere idea de tiempo, al ser *participio* (pasivo del verbo dar), cosa que no ocurre con *el don*, que es *nombre*. Según esto, la palabra *don* resulta más apropiada para significar bienes divinos en los que el tiempo no cuenta que *lo dado*; por lo cual el don puede ser eterno, *lo dado* no puede serlo.

Dígame otro tanto respecto a su *significado*. Hacer donación es más que dar: el don, como dice el Filósofo (IV Topic. cap. 2), consiste en dar sin retorno, no en el sentido de que no pueda haber recompensa, sino porque de hecho el donante no cuenta con ella. El don implica, por tanto, liberalidad por parte de la persona que da.

Y también en cuanto al *modo de significar*. El don supone *aptitud* próxima en lo que a dar se refiere; *lo dado* importa entrega *actual*.

Tal *aptitud* para dar puede considerarse bajo doble aspecto: o por parte del objeto *dado*, en sentido como *pasivo*, como se requiere aptitud para el calor en lo que ha de calentarse; o por parte de *quien da*, en sentido como *activo* y entonces la aptitud se toma de la razón de dar desinteresadamente. Ahora bien, lo que mueve a dar desinteresadamente es el amor, porque aquello que se entrega por codicia o por temor no procede de un motivo desinteresado, y más propiamente se llama negociación o rescate»¹⁰.

«Don es lo que se da generosamente y gratis; sin acariciar la menor esperanza de recompensa futura»¹¹.

n de la apropiación al Espíritu Santo

10. Por lo tanto, *don*, como ya lo definía Aristóteles, es la entrega desinteresada o sin restitución; ἡ δωρεὰ δόσις ἐστὶν ἀναπόδοτος¹²; es decir, la entrega sin retorno (*irredibilis*), que decían los escolásticos, totalmente gratuita. «No es don —escribe San Alberto Magno— todo cuanto se da; lo es dar sin vuelta, esto es, la cesión gratuita que se hace sin esperanza de que se devuelva nada. En cambio, donación (*datio*) es cualquier forma de dar, sea gratuita o con miras de recompensa»¹³.

Son muchas las cosas que en sí encierra la noción de don: 1.º, por parte del don mismo, en cuanto que procede del *donante*, es preciso que se trate de algo propio, que de algún modo posee, por aquello de que nadie da lo que no tiene; 2.º, por parte de la donación en cuanto tal, que sea completamente desinteresada y gratuita o amistosa; 3.º, por parte de la persona a quien se da, es preciso que pase a ser de su propiedad; y, consiguientemente, 4.º, que su destinatario sea persona, esto es, de naturaleza

10. I Sent. dist. 18, q. 1, art. 2.

11. Catecismo Romano, I. Parte, cap. 8, n. 7.

12. ARISTÓTELES, IV Topic., cap. 4, n. 12, Didot, I, 213, 7.

13. S. ALBERTO MAGNO, In IV Topic. Tract. 2, cap. 5, t. II, p. 375b.

racional, porque sólo entre personas es posible la amistad; 5.º, que se trate de un bien excelente, de mucho valor, porque es donación amistosa, y por cierto de un amigo rico y generoso; 6.º, que el dominio que se adquiere sea perpetuo, durable, permanente, por tratarse de posesión en propiedad e irreversiblemente, de manera que pueda disfrutarse de ella como de un bien honesto y no solamente útil. «De hecho decimos que poseemos algo cuando podemos usarlo libremente o disfrutar de ello a voluntad»¹⁴.

Bien se echa de ver, sobre esta base, lo acertada que resulta la *apropiación* de los dones al Espíritu Santo y, por consiguientemente, la exactitud con que se los ha llamado *Dones del Espíritu Santo*. Esto no significa que sean propios y privativos de la Tercera Persona de la Trinidad, pues son «ad extra», y toda operación «ad extra» en Dios es común a toda la Trinidad. Se trata, pues, de un caso de *apropiación*, porque, como llevamos dicho, el don es una entrega gratuita y «la razón de una concesión *gratuita* es el *amor*, ya que lo que nos mueve a dar gratis una cosa a alguien es querer para él el bien. Por lo tanto, lo primero que damos a una persona es ese amor que nos impulsa a querer para ella un bien. Ni hay duda, pues, que el amor es el primero de los dones, por cuanto de él se derivan todos los dones gratuitos¹⁵. Ahora bien, el Espíritu Santo es amor y por vía de amor procede del Padre y del Hijo. Es natural, por lo tanto, que se le apropie lo que pertenece de alguna manera al amor, como es el caso de los dones. De aquí que el don, *bajo la razón común del don*, se apropie al Espíritu Santo, aunque bien pudiera apropiarse a otras personas divinas *bajo alguna razón especial de tal don*, como enseña el mismo Santo Doctor al decir: «Si bien todos los dones *en cuanto son dones*, se atribuyen al Espíritu Santo, que tiene razón de Primer Don, por ser amor...; algunos sin embargo, según las razones propias, se atribuyen por cierta apropiación al Hijo, a saber, aquellos que pertenecen al entendimiento»¹⁶, esto es, el don de sabiduría, el de ciencia, el de entendimiento y el de consejo.

También dice Santo Tomás: «Si se consideran dichos dones bajo aspectos *propios*, por ejemplo, el de ciencia en cuanto ciencia, entonces se apropian unos al Hijo: los que contribuyen a la perfección del entendimiento; otros al Espíritu Santo: los que pertenecen a la perfección del afecto, aun concediendo que todos en común son dones de toda la Trinidad.

Pero si se los considera bajo la razón de don, todos se atribuyen al Espíritu Santo, que es el primero entre los dones, con el que llegan todos los demás.

14. S. TOMÁS, *Suma Teológica*, I, q. 38, art. 1.

15. *Ibidem*, I, q. 38, art. 2.

16. *Ibidem*, I, q. 43, art. 5 ad 1.

Otro tanto ocurre cuando en ellos se considera lo referente a su principio motor, que es el *amor*. La bondad de Dios, como dice Dionisio, es la difusora de todos los bienes que Dios derrama sobre sus criaturas, bienes que por apropiación se atribuyen al Espíritu Santo»¹⁷.

Domingo de Soto escribe acertadamente sobre este particular: «Es corriente atribuir al Espíritu Santo los dones de Dios, aun cuando sean propios de toda la Trinidad, porque provienen exclusivamente de la voluntad divina, que es el modo como el Espíritu Santo procede del Padre y del Hijo»¹⁸.

Añádese el que a estos dones Isaías los llama *espíritus*. Ahora bien, todo espíritu o inspiración se apropia, sin duda alguna o se atribuye a la tercera persona de la Trinidad, como en el pasaje aquel en que se dice: «Inspirados por el Espíritu Santo hablaron los santos de parte de Dios»¹⁹. Sin embargo, por tratarse tan sólo de apropiación, la Tercera Persona no se nos revela explícitamente en Isaías ni tampoco en el Antiguo Testamento. Sólo de manera implícita, bajo el velo de las apropiaciones, aparece lo que en el Nuevo Testamento, una vez completa la revelación, resplandece a plena luz²⁰.

«Por consiguiente, a las prendas o dones de que el Espíritu Santo se sirve para juntar su corazón al nuestro de manera especialísima, acercándonos a sí y haciéndonos móviles a su soplo se las llama *espíritus*, porque proceden del amor que alienta y empuja. Se les aplica el nombre especial de *dones*, porque valiéndose de ellos, se nos *da* a sí mismo y reside dentro de nosotros»²¹.

17. *In Isaiam* XI, edit. Vives, t. 18, p. 742b.

18. DOMINGO DE SOTO, *In Epist. ad Romanos*, c. V, p. 143.

19. *II Petr.* 1, 21.

20. Véase SANTO TOMAS, *I Sent.*, dist. 10, q. 1, art. 4, donde compara entre sí las palabras espíritu y don.

21. JUAN DE SANTO TOMAS, *loc. cit.*, art. 1, n. 2.

EXISTENCIA DE LOS DONES DEL ESPIRITU SANTO

11. Puesto que hablamos de dones creados, pertenecientes sin duda al género de los accidentes, lo mismo que los restantes dones sobrenaturales que se confieren al hombre, y en todo accidente su ser o existencia va siempre ligado a un sujeto, la existencia de los dones requiere un sujeto. Ahora bien, son tres los sujetos racionales creados con capacidad para los dones: 1.º, la Humanidad de Cristo, es decir, Cristo en cuanto hombre; 2.º, los demás hombres justos; 3.º, los ángeles buenos o justos. Y como no nos consta con igual certeza o, cuando menos, con la misma claridad la existencia de los dones en cada uno de estos tres sujetos, trataremos de ellos por separado y en conclusiones distintas.

Permítasenos añadir que aquí, en nuestro tratado, se estudia directa y principalmente la existencia de los dones en los hombres justos. Los dones en Cristo o en los ángeles son temas que corresponden más bien a la Teología Dogmática. Santo Tomás estudió lo referente a Cristo en III, q. 7, art. 5 y lo relativo a los ángeles, en I, q. 62, art. 3. San Alberto, lo mismo que había hecho antes el Maestro de las Sentencias, trata ex professo este tema en el III Sent. d. 34, art. 5: «Si Cristo y los ángeles poseyeron estos dones». Pertenece, en cambio, y con pleno derecho, a la Teología Moral el tratado sobre la existencia de esta clase de dones en el hombre. Además, tal vez no es una misma la razón de ser de los dones en los hombres, en Cristo y en los ángeles.

12. CONCLUSION PRIMERA: *Cristo poseyó los dones del Espíritu Santo del modo más excelente.*

13. Demostración: (1.º) por la autoridad de la Sagrada Escritura. Lee-mos en Isaías: «Y brotará un retoño del tronco de Jesé y retoñará de sus raíces un vástago. Sobre el que reposará el espíritu de Yavé, espíritu de sabiduría e inteligencia, espíritu de consejo y fortaleza, espíritu de ciencia y de piedad, y lo llenará el espíritu de temor de Dios»¹. Ahora bien, en su

1. Isaías, 11, 1-3.

sentido literal, según el parecer unánime de los intérpretes, ese retoño y vástago que brotan de la raíz de Jesé es el Mesías o Cristo. Asimismo, con plena unanimidad, declaran que esos espíritus de Yavé son los dones del Espíritu Santo. Luego en Cristo se dan o existen los dones del Espíritu Santo.

Y se hallan por cierto de un modo *perfectísimo*, pues el texto dice *reposará*, con lo que insinúa que no se detienen pasajera sino establemente y además *como en sujeto propio*, porque como un cuerpo descansa cuando llega al sitio que le corresponde, así los espíritus del Señor, o sea, los dones del Espíritu Santo, reposan en Jesucristo como en lecho o sujeto conatural y propio. Para poner de relieve este altísimo nivel de perfección, la Escritura se expresó en términos ponderativos e intensivos; no se contentó con decir descansa o llena, sino que reduplicando y reiterando tal descanso y plenitud, dice *rellena y reposa*.

Mas, por si pudieran surgir dudas acerca de Cristo como sujeto de esta clase de dones, leemos en el Nuevo Testamento que Cristo *fue concebido y nació por obra del Espíritu Santo*²; que sobre El descendió y en El se posó con figura corporal como paloma, cuando fue bautiado en el Jordán³. De ahí que inmediatamente «Jesús, *lleno del Espíritu Santo*, regresó del Jordán y *era llevado* por el Espíritu al desierto»⁴, y lo empujaba, tal como se lee en San Marcos: «En seguida el Espíritu lo empujó hacia el desierto»⁵.

14. (2.º), por la autoridad de la Iglesia. Se encuentra ya el siguiente texto en el Concilio Romano del año 382, siendo papa San Dámaso: «Ante todo hay que tratar del Espíritu Septiforme, que *descansa en Cristo*: espíritu de *sabiduría*: Cristo *virtud* de Dios y sabiduría de Dios (I Cor. 1, 24); espíritu de *entendimiento*: te daré entendimiento y te instruiré en el camino por donde andarás (Ps. 31, 8); espíritu de *consejo*: y se llamará ángel del gran consejo (Is. 9, 6); espíritu de *fortaleza*: Cristo fuerza de Dios y sabiduría de Dios (1 Cor. 1, 24); espíritu de *ciencia*: por la eminencia de la ciencia de Cristo Jesús (Eph. 3, 19); espíritu de *verdad*: yo el camino, la vida y la verdad (Jn. 14, 6); espíritu de *temor*: El temor del Señor es principio de la sabiduría (Ps. 110, 10)»⁶.

Y en el Concilio de Sens, del año 1140, se condenó la siguiente proposición de Abelardo: «No hubo en Cristo espíritu de temor de Dios»⁷. Con la idea de refutar tal error los grandes teólogos medievales posteriores al

2. Lc. 1, 35.

3. Mc. 1, 10.

4. Lc. 4, 1.

5. Mc. 1, 12.

6. CONCILIO ROMANO, Denz. 83.

7. CONCILIO DE SENS, Denz. 378.

Maestro de las Sentencias trataron extensamente del don de temor. Santo Tomás dedicó un artículo especial en III, q. 7, art. 6 a: «Si hubo en Cristo don de temor».

15. (3.º) La razón teológica es clara. Cristo estaba lleno de gracia y de verdad⁸, porque plugo al Padre que en El habitase toda la plenitud⁹. Ahora bien, los dones del Espíritu Santo pertenecen, como es evidente, al plano de la gracia, no al de pura naturaleza. Luego en Cristo residía la plenitud de los dones del Espíritu Santo, no tan sólo porque los tenía todos, sino por el hecho de poseerlos en toda su plenitud y en todas sus modalidades. Muy bien dice San Alberto Magno a este propósito que todos los dones del Espíritu Santo «se dan, se darán y se dieron siempre en Cristo en toda su plenitud»¹⁰.

16. CONCLUSION SEGUNDA: *Todos los hombres justos se hallan en posesión de los dones del Espíritu Santo.*

El texto de Isaías se refiere directamente y en sentido literal tan sólo a Cristo; pero ya desde los primeros siglos los Santos Padres extendieron la existencia de los dones a todos los hombres justos, fundados en la revelación plenaria del Nuevo Testamento.

17. Demostración. (1.º) *Por la participación de la plenitud de la gracia* Leemos en San Juan que Cristo está lleno de gracia y de verdad¹¹. En esta plenitud va incluida sin duda la plenitud de los dones, según consta por la primera conclusión. Leemos asimismo un poco más adelante que «de su plenitud recibimos todos gracia sobre gracia»¹². Sabemos también que nos predestinó «a ser conformes con la imagen de su Hijo», para que Este sea el primogénito entre muchos hermanos¹³. Todos, por lo tanto, debemos configurarnos o asemejarnos a Cristo por la recepción de la gracia, de las virtudes y los dones, que participamos de su plenitud. De esta suerte la plenitud de los dones conferidos a Cristo, no sólo como a un particular, sino y ante todo porque El es la cabeza del cuerpo de la Iglesia, tiene que derivarse y extenderse desde la cabeza hasta los miembros vivos, es decir, hasta las almas de los justos. Bien dice, pues, Suárez sobre este particular: «Cristo tuvo, como prototipo, los dones en plenitud»¹⁴. *Por la comunión plena del cuerpo en el día de Pentecostés*

18. (2.º): Comprueba esto igualmente *un hecho* que constituye la verificación más perfecta de la Sagrada Escritura. Vino realmente el Espíritu

8. Jn. 1, 14.

9. Col. 1, 19.

10. S. ALBERTO MAGNO, *III Sent.*, dist. 34, art. 5, p. 628.

11. Jn. 1, 14.

12. *Ibid.* 16.

13. Rom. 8, 29.

14. SUÁREZ, *De Gratia*, lib. II, cap. 17, n. 3, t. VIII, p. 674b.

Santo con sus dones sobre los Apóstoles y discípulos reunidos en el Cenáculo, es decir, sobre toda la Iglesia de los justos en ellos representada¹⁵, «y quedaron todos llenos del Espíritu Santo»¹⁶. Lo recibían igualmente los gentiles por la imposición de manos de los Apóstoles, tal como se relata allí mismo¹⁷. Todos estos hechos los había anunciado ya el profeta Joel, conforme a la interpretación que hizo de sus palabras San Pedro: «Derramaré mi Espíritu sobre *toda carne*»¹⁸ «y serán *todos* enseñados de Dios»¹⁹. No hay duda de que este don del Espíritu Santo, aun en el supuesto de que comprendiera los carismas o gracias gratis dadas, no por eso dejaba de incluir la gracia santificante y los dones propiamente dichos, como consta por la fortaleza, la sabiduría y la prudencia de los Apóstoles en la predicación del Evangelio de que antes carecían. Con razón Cayetano, al comentar estas palabras: «y quedaron todos llenos del Espíritu Santo», dice que se trata de un «efecto muy íntimo, pues se les llenó *el alma* de Espíritu Santo, sin que quedase ninguna parte de ella vacía de Espíritu Santo, que inundó, colmándolos, el entendimiento, la voluntad y el apetito»²⁰.

Ya Cristo les había hecho esta promesa: «Recibiréis la virtud del Espíritu Santo que descenderá sobre vosotros» (Hech. 1, 8). «El hecho subsiguiente corrobora la verdad de sus palabras, pues recibieron tan cuantiosamente la fortaleza y poder del Espíritu derramado sobre ellos, que el mundo quedó pasmado»²¹.

19. (3.º) El Apóstol se expresó asimismo en estos términos: «Los que son movidos por el Espíritu de Dios, éstos son hijos de Dios... El Espíritu mismo da testimonio a nuestro espíritu de que somos hijos de Dios. Y, si hijos, también herederos: herederos de Dios, coherederos de Cristo»²². Se trata aquí evidentemente de la gracia santificante y no de la gracia gratis dada, por ser la gracia santificante la que nos hace hijos de Dios. Consta, además, que se habla aquí de los dones del Espíritu Santo, porque se emplea el mismo verbo *son movidos* (aguntur) de que se sirven los Evangelistas con respecto a Cristo cuando después del bautismo era dirigido, movido y empujado por el Espíritu al desierto, donde todos conceden que se trata de los dones del Espíritu Santo.

He aquí la manera de exponer Santo Tomás esa expresión de San Pablo: «Deben tenerse en cuenta estas dos cosas: a) La *forma de impulsar*

15. Hech. 2.

16. Hech. 2, 4.

17. Hech., cap. 8.

18. Hech. 2, 17.

19. Jn. 6, 45.

20. CAYETANO, *h. l.*, pp. 434-35.

21. CAYETANO, *h. l.*, p. 132b.

22. Rom. 8, 14, 16-17.

a ciertos hombres el Espíritu de Dios. Y puede entenderse así: todos cuantos son dirigidos, esto es, guiados por el Espíritu de Dios como por un conductor y guía, que es lo que en nosotros hace sin duda el Espíritu al esclarecer interiormente lo que tenemos que hacer: Tu espíritu bueno me llevará por tierra recta (Ps. 142, 10).

Pero, habida cuenta de que la persona conducida no actúa por propia iniciativa, y de que el hombre espiritual, por su parte, no tan sólo recibe instrucciones del Espíritu sobre lo que debe hacer, sino que su mismo corazón late en su interior *movido* por el Espíritu Santo, hay que pensar en un sentido más profundo de la expresión: todos los que son *conducidos* por el Espíritu de Dios. Se dice de una cosa que es *conducida*, cuando es movida por cierto *instinto superior*. Así decimos que los animales no actúan por propia iniciativa, sino que son dirigidos, porque su movimiento depende de la naturaleza y no de propia elección. De manera parecida, el hombre espiritual se siente inclinado a obrar, no a impulsos principalmente de su propia voluntad, sino *por instinto del Espíritu Santo*, conforme a aquello de Isaías 59, 19: *Porque vendrá como torrente impetuoso, empujado por el sople de Yavé*, y aquello otro de San Lucas, 4, 1, de que Cristo *era conducido por el Espíritu al desierto*. Esto no quita que los hombres espirituales obren voluntaria y libremente, porque el Espíritu Santo es también causa del movimiento propio de su voluntad y de su libre albedrío, conforme a aquel texto de la carta a los Filipenses 2, 13: *Dios es el que obra en vosotros el querer y el obrar*.

b) Merece especial consideración también la manera de ser *hijos de Dios* quienes obran movidos por su Espíritu. Resulta claro si atendemos a la semejanza que guardan con los hijos según la naturaleza, engendrados y descendientes de un padre por semen carnal. La semilla espiritual que procede del Padre es el Espíritu Santo. Por esta semilla son transformados algunos hombres en hijos de Dios: *Quien ha nacido de Dios no peca, porque la semilla de Dios está en él* (I Jn 3, 9)²³. El Santo Doctor entiende que estas palabras hablan ex professo de los dones en el presente tratado de los dones, I - II, q. 68, art. 2.

A propósito de esto escribe muy bien Cayetano: «Al Espíritu Santo se lo llama y es Espíritu de Dios, porque es Dios de Dios y, habitando dentro de nosotros, nos pone en camino con su sople, nos mueve y nos empuja hacia Dios. Se lo llama asimismo Espíritu de Cristo, porque procede de Cristo en cuanto Dios y Cristo, que nos lo mereció, nos lo ha dado; y porque inspira, mueve e impulsa en dirección a Cristo a aquellos en quienes mora»²⁴.

23. S. TOMAS, *In Rom.* 8, lect. 3, p. 111.

24. CAYETANO, *In Rom.* 8, 9, p. 43.

«Cuando llegan a tu oído estas palabras: *Son llevadas por el Espíritu de Dios*, no imagines un caso de enajenación, ni pienses que el Espíritu de Dios lleva a los hombres como a mentes, sino que el espíritu humano se comporta con una obediencia tal y tan extraordinaria al Espíritu Santo que habita en los hombres perfectos, que, obedeciendo, se dejan llevar muy complacientes por el Espíritu Santo que habita en ellos; pues cabe ser llevado no sólo a la fuerza e inconscientemente, sino también secundando perfectísimamente el impulso. Tal es el sentido en que se dice que los santos son movidos por el Espíritu de Dios.

Estos son hijos de Dios. Se trata de hijos por adopción. Se avienen bien ambas cosas: *ser hijos de Dios* y *ser movidos por su Espíritu*, porque es lo más natural que los hijos se muestren tan obsequiosos con sus padres que se dejen gobernar por su criterio y trabajen según su iniciativa»²⁵.

De modo parecido se expresa Domingo de Soto: «Es propio de la condición del hijo dejarse llevar por el espíritu de su padre, máxime si se trata de un hijo espiritual. Porque así como la vida biológica deriva del padre al hijo por los espíritus vitales, por cuya acción se van transmitiendo al hijo tanto la complexión como los consiguientes sentimientos, semejantes a los de su padre, así también a los renacidos en Cristo por el bautismo regenerador se les comunica abundantemente el Espíritu Santo, como dice en otra parte San Pablo, de modo que son llevados, dirigidos y gobernados conforme a la voluntad de Dios. No le basta con decir, como hace notar el Crisóstomo: quienes recibieron el Espíritu de Dios, sino quienes *son movidos* por el Espíritu de Dios, para significar que, en orden a conseguir la herencia de los hijos, no basta ser penetrados una vez por el Espíritu, sino que es necesario que *vivamos continuamente* bajo la dirección y gobierno de Dios, que es nuestro piloto y auriga»²⁶.

Por consiguiente, así como es verdad que quienes son movidos por el Espíritu Santo son hijos de Dios, lo es igualmente la proposición recíproca: quienes son hijos de Dios se dejan llevar por el Espíritu de Dios.

Por el bautismo incorporados a Cristo y renacemos del Espíritu y del agua, y recibimos el Espíritu Santo juntamente con la gracia santificante, las virtudes y los dones. De modo que la venida del Espíritu Santo sobre Cristo al ser bautizado en el Jordán, la permanencia sobre él y el impulso hacia el desierto, no deben referirse a él como persona singular, que estaba llena de gracia y de verdad, sino como a Cabeza del cuerpo místico, para difundirse por sus miembros vivos. De ahí que Santo Tomás escriba acertadamente a este propósito: «Como dice San

25. CAYETANO, *In Rom.* 8, 14, p. 446.

26. DOMINGO DE SOTO, *In Rom.* 8, 14, p. 215.

Agustín en el libro sobre el bautismo de los párvulos, el bautismo sirve para que los bautizados queden incorporados a Cristo como miembros suyos. Desde la cabeza, Cristo, la plenitud de su gracia y de virtud se difunde por todos sus miembros según aquello de Jn. 1, 16: *De su plenitud recibimos todos*. Resulta, pues, manifiesto que por el bautismo consigue el hombre la gracia, las virtudes y los dones»²⁷.

Y vuelve aun sobre lo mismo: «Por el bautismo se regenera uno en la vida espiritual, propia de los fieles de Cristo, como dice el Apóstol, en Gal. 2, 20: que aunque al presente vivo en carne mortal, vivo en la fe del Hijo de Dios. Mas la vida conviene tan sólo a los miembros unidos a la cabeza, de la que reciben sensibilidad y movimiento. Por consiguiente, es necesario que uno sea incorporado a Cristo, como miembro suyo, por el bautismo. Y así como de la cabeza fluye a los miembros el sentido y el movimiento, de modo parecido descende de la cabeza espiritual, que es Cristo, a sus miembros la sensibilidad espiritual, que consiste en el conocimiento de la verdad, y en el movimiento espiritual, que procede del *instinto* de la gracia; por lo cual dice San Juan: Le hemos visto lleno de gracia y de verdad, y de su plenitud recibimos todos (Jn. 1, 14. 16). Por tanto, los bautizados son iluminados por Jesucristo en el conocimiento de la verdad y *fecundados* por él, con la fecundidad de las buenas obras, debido a la infusión de la gracia»²⁸.

En otra parte dice expresamente que el Espíritu Santo apareció en figura de paloma sobre Cristo bautizado para significar de este modo *los siete dones del Espíritu Santo*, que la paloma simboliza con sus propiedades²⁹.

Y en el cuerpo del artículo: «Lo que se verificó, como dice S. Juan Crisóstomo, en el bautismo de Cristo, viene a significar el misterio que se realizaría en todos los que luego se habrían de bautizar. Cuantos se bautizan con el Espíritu de Cristo, si no media ficción, reciben con el bautismo el Espíritu Santo, según el dicho de San Mateo, 3, 11: *El os bautizará en el Espíritu Santo*»³⁰.

Esta es también la doctrina del Catecismo del Concilio de Trento. Dice que por medio del bautismo se nos da la gracia y que «advienen juntamente *todo* el admirable cortejo de las virtudes que Dios infunde en el alma con la gracia»³¹ y que *por el bautismo además quedamos incorporados y unidos con Cristo como miembros con su cabeza*. Por tanto, así como de la cabeza dimana la fuerza por la que cada uno de los miembros del cuer-

27. S. TOMAS, *Suma Teológica*, III, q. 69, art. 4.

28. *Ibid.*, art. 5.

29. III, q. 39, art. 6, ad 4.

30. *Ibid.*, q. 39, art. 6.

31. *Catecismo Romano*, Pars II, de baptismo, n. 51, p. 214.

32. *Ibid.*, n. 52, p. 215.

po se mueve para la adecuada realización de sus funciones propias, de manera parecida la virtud divina y la gracia que nos habilitan para *todos* los deberes de la piedad cristiana brotan de la plenitud de Cristo y se difunden sobre *todos* los justificados»³².

Que en el bautismo se reciba el Espíritu Santo lo testifica el Ritual Romano cuando el sacerdote sopla tres veces sobre el rostro del que va a ser bautizado mientras dice: «Sal de él, espíritu impuro, y cede el puesto al Espíritu Santo Paráclito». Y después vuelve a soplar en forma de cruz sobre su rostro diciendo: «Recibe el Espíritu Santo mediante este soplo y bendición»³³. Ahora bien, el Espíritu Santo no llega sin nada, sino que trae consigo sus dones y produce sus propios efectos. Y entre estos efectos deben enumerarse ante todo los dones: Lo afirma así el Catecismo Romano: «El Profeta enumera como efectos *principales y particularmente propios* del Espíritu Santo: el espíritu de sabiduría y entendimiento, el espíritu de consejo y fortaleza, el espíritu de ciencia y de piedad, y el espíritu de temor de Dios, a los que denominamos comúnmente *dones* del Espíritu Santo y aun a veces simplemente Espíritu Santo»³⁴.

Por el rito del sacramento de la Confirmación.
21. (5.º) Pero, sobre todo, la llegada del Espíritu Santo con sus dones se atribuye especialmente a la *confirmación*.

He aquí la súplica que eleva a Dios el obispo: «Envía desde el cielo sobre ellos (sobre los que van a ser confirmados) tu septiforme Espíritu Santo Paráclito: espíritu de sabiduría y entendimiento, espíritu de consejo y fortaleza, espíritu de ciencia y de piedad; llénalos del espíritu de temor de ti»³⁵. De ahí que Santo Tomás enseña expresamente «que el Espíritu Santo se confiere al bautizado en este otro sacramento para fortalecerlo, como se confirió a los Apóstoles en el día de Pentecostés, según se lee en Hechos, 2, 2 ss., y como se les daba a los bautizados a quienes imponían las manos los Apóstoles, tal como aparece en Hechos, 8, 17»³⁶. Y con mayor claridad todavía dice en otra parte: «En la confirmación se nos da la gracia juntamente con la plenitud septiforme del Espíritu Santo, tal como se puede leer en el texto del Maestro, relativo a los siete dones»³⁷. Y en su respuesta a aquella objeción concede que «en el bautismo se confieren las virtudes y los dones y lo mismo en la confirmación».

Por la petición eclesial del sacramento.
22. (6.º) Añádase a esto la *lex orandi* de la Iglesia. En el día de Pentecostés dirige a Dios esta súplica: «Da a tus fieles, que confían en ti, el sa-

33. *Ritual Romano*, tít. II, cap. 4, p. 39.

34. *Catecismo Romano*, I Pars, n. 10, p. 102.

35. *Pontifical Romano*, Sacramento de la Confirmación.

36. S. TOMÁS, *Suma Teológica*, III, q. 72, art. 7.

37. *IV Sent.*, dist. 7, q. 2, art. 2, qñ. 2, ob. 2.

grado *septenario*». Luego es cosa bien clara que los dones derivan de Cristo a los fieles justos.

Y en el primer domingo de adviento, oración tercera, exclama: «Oh Dios, que con la gracia del Espíritu Santo derramaste en los corazones de tus fieles *los dones de tu caridad...*».

23. 7.º Finalmente, *León XIII* en la encíclica «*Divinum illud munus*», con fecha 9 de mayo de 1897, dice: «Todavía más, el hombre *justo* que vive la vida de la gracia y ejercita oportunamente las virtudes que actúan como facultades, *necesita, sin lugar a duda, de los que con propiedad se han llamado los siete dones del Espíritu Santo*. Gracias a ellos el alma queda bien instruida y fortalecida para secundar con mayor facilidad y prontitud las llamadas y mociones del Espíritu Santo. Es tan grande la eficacia de estos dones que permiten coronar las cumbres de la santidad y es tal su excelencia que perseveran sin dejar de ser los mismos, aunque más perfectos, en el reino de los cielos»³⁸.

Es, por tanto, cierto según la fe que Cristo poseyó los dones. Igualmente es cierto según la fe, *conforme al magisterio ordinario de la Iglesia*, que todos los hombres justos poseen esos mismos dones.

24. TERCERA CONCLUSION: *Los ángeles buenos poseyeron y poseen actualmente los dones del Espíritu Santo.*

25. Demostración. Todos cuantos poseen la gracia santificante poseen también los dones del Espíritu Santo; pero los ángeles poseen la gracia santificante. Luego poseen también los dones del Espíritu Santo.

La premisa *mayor* resulta clara, porque los dones del Espíritu Santo son consecuencia necesaria de la gracia y se dan a todos los hijos de Dios. Ahora bien, las consecuencias necesarias o propiedades se encuentran donde se halle la naturaleza de donde proceden.

La premisa *menor* tampoco ofrece duda, porque nadie está en posesión de la gloria sin la gracia, y los ángeles poseen la gloria.

Por lo tanto, cuando menos como conclusión teológica del todo cierta, consta que los ángeles poseyeron y poseen los dones del Espíritu Santo.

Por lo tanto, la existencia de los dones del Espíritu Santo propiamente dichos es cierta sin duda alguna según la fe católica.

38. LEÓN XIII, *Divinum illud*, ed. Herder, p. 29. Los textos de los padres sobre el tema pueden verse en GARDEIL, *loc. cit.*, col. 1756 ss. Algunos otros que aparecen en PESCH, t. VIII, n. 98, ya los conocían los antiguos escolásticos.

CAPITULO III

NATURALEZA DE LOS DONES DEL ESPIRITU SANTO

26. Nos consta, por consiguiente, la existencia real de los dones del Espíritu Santo en Jesucristo, en todos los justos y en los ángeles, y que se trata de bienes sobrenaturales o infusos. Queda ahora por determinar en qué consisten. Ahora bien, entre los bienes sobrenaturales figuran: 1.º, la gracia habitual; 2.º, las virtudes infusas; 3.º, las gracias gratis dadas o carismas; 4.º, la gracia actual y los actos sobrenaturales eminentes, es decir, las bienaventuranzas y los frutos del Espíritu Santo.

Pues bien, salta a la vista inmediatamente que los dones no se identifican con la gracia habitual, porque los dones son primaria y esencialmente hábitos operativos, mientras que la gracia es un hábito entitativo. Por tanto quedan por dilucidar tan sólo los puntos siguientes: si los dones del Espíritu Santo se identifican con las virtudes infusas; y, negado esto, si cabe considerarlos como idénticos a los carismas, y, negado también lo cual, si pueden o no clasificarse dentro de los actos eminentes que son las bienaventuranzas y los frutos, o se trata, más bien, de hábitos permanentes.

También podemos decir que se trata de determinar primeramente *qué no son* los dones: α) que no se identifican con las virtudes infusas; β) que tampoco son actos de supererogación; y de averiguar luego positivamente *qué son*, esto es, ciertos hábitos sobrenaturales eminentes. Desde luego, no parece haber oposición entre ambos puntos de vista y más bien debe decirse que constituyen aspectos complementarios con fundamento en la historia de la cuestión que nos ocupa y en el propio texto de Santo Tomás, tal como hicimos notar más arriba.

Artículo 1.—Si los dones difieren de las virtudes

§ I

OPINIONES DE LOS TEOLOGOS

27. Cuando los escolásticos comenzaron a organizar y explicar científicamente los datos de la revelación, les salían al paso no pocos problemas.

Si en las cuestiones dogmáticas se encontraban con muchas dificultades, con más todavía se encontraban en cuestiones de moral, sobre las cuales los Padres habían hablado con menos rigor científico, porque con respecto a ellas habían ocurrido menos herejías. Los escolásticos tuvieron, pues, que emplearse más a fondo en el terreno de la moral que en el del dogma y consiguieron, gracias a ello, mayores progresos.

Cuando se dedicaron a desarrollar la teología de los dones y de las virtudes, lo primero con que tropezaban era el problema de si diferían o no.

28. Tres fueron las posturas fundamentales que adoptaron sobre este particular: dos extremas y una intermedia. La primera posición extrema dice que *todos* los dones se identifican realmente con las virtudes. La segunda opinión extrema dice que *todos* los dones son realmente distintos de las virtudes. La tercera opinión, intermedia afirma que hay ciertos dones que se identifican realmente con ciertas virtudes y que otros, por el contrario, son realmente diferentes de ciertas virtudes.

29. Desde los tiempos del Maestro de las Sentencias (hacia el año 1252) hasta Felipe de Grèves, alias El Canciller (1160-1236), una gran mayoría, por no decir casi todos los teólogos, opinaba que *los dones del Espíritu Santo y las virtudes eran en realidad la misma cosa*, diferenciando sólo en cuanto al nombre o, a lo sumo, por consideraciones lógicas o razones tomadas del puro nombre. Así el propio Maestro de las Sentencias, Hugo de San Víctor, Gandolfo de Bolonia, Pedro de Poitiers, Prepositino, Godofredo de Poitiers, Guillermo de Alvernia y Guillermo de Auxerre.

Dice así Lombardo: «San Ambrosio enseña que estos dones son virtudes y que no se desvanecerán en la vida futura, cuando afirma que los siete no pueden menos de ser virtudes y que abundan muchísimo en los ángeles»¹. Y una vez que ha citado a San Ambrosio, concluye: «se enseña expresamente aquí que los siete dones y las virtudes son causas de santidad para las almas fieles, y que no desaparecerán en la vida futura, puesto que los poseen también los ángeles».

Prepositino escribe: «Pensamos que es una misma la virtud mencionada aquí y allí. Y no constituye un abstráculo a esto el que unas veces se enumere (por S. Gregorio, en el texto citado en el «sed contra») entre los hijos y otras veces entre los ángeles de casa; pues sabemos que una misma cosa puede significarse de varias maneras»². Y concluye así: «Nosotros,

1. PEDRO LOMBARDO, *III. Sent.*, dist. 34, cap. 2.

2. Cit. por O. LOTTIN, O.S.B., *Les dons du St. Esprit chez les théologiens depuis Pierre Lombard jusqu'à St. Thomas d'Aquin*, en «Recherches de Théologie ancienne et médiévale, jan. 1929, p. 65, lin. 21-24.

3. *Ibidem*, p. 66, 43-44.

en cambio, sin desviarnos de las sendas que siguieron nuestros maestros, afirmamos que los dones mencionados son virtudes»³.

Godofredo de Poitiers se expresa en estos términos: «Hay quienes dicen que tres de los dones: el de temor, el de piedad y el de fortaleza son virtudes y que los restantes no; otros opinan que ninguno de los dones son virtudes, sino efectos de las virtudes. Pero yo, aunque mi maestro sea de ese parecer (¿como lo fueron Esteban Langton y Juan de Salisbury?) prefiero no separarme de las autoridades y razones anteriormente aducidas y sostengo que los dones son virtudes»⁴.

Guillermo de Auxerre escribe: «Afirmamos que estos siete dones, todos ellos, son virtudes»⁵; «en realidad todas las virtudes son dones del Espíritu Santo, es decir, de toda la Trinidad. Pero a estos siete, se los llama por apropiación los dones del Espíritu Santo por la prerrogativa que tienen frente a los siete pecados capitales»⁶; «tanto si decimos que lo natural es gratuito, como si no, digamos que en el hombre justo *se identifican esencialmente las virtudes cardinales y los dones del Espíritu Santo*, aun cuando difieren con distinción de razón por su oficio y por su estado»⁷.

Pero quien merece especial mención entre los partidarios de esta doctrina es Guillermo de Alvernia. Había enseñado en un principio que eran diferentes las virtudes y los dones, habiéndose formado una idea de los dones, que coincide casi del todo con lo que más tarde diría Santo Tomás. Después, sin embargo, se mostró contrario a la distinción, hasta el punto de declararla ridícula y tonta.

He aquí sus propias palabras: «Si alguien nos pregunta de dónde proviene la costumbre de decir que son siete los dones del Espíritu Santo y de dónde el que así los Santos Doctores como los escolares piensen que se trata de ellos siempre que se habla de dones del Espíritu Santo, le respondo que hubo una época en que también yo opinaba que estos siete dones consistían más bien en recibir que en dar o producir, porque así como las virtudes parecen ser principios de operaciones, nos parecía que estos siete dones eran, sobre todo, principios en cierto modo de pasiones, esto es, aptitudes para las recepciones que se derivan y fluyen de la fuente de la gracia al alma humana, pues saborear y degustar los deleites y sabores espirituales es más recibir y experimentar que producir, así como entender, con el don de entendimiento, las cosas espirituales o divinas nos parece más bien ser iluminado o recibir luz que producirla o propagarla por la acción del don. Lo mismo nos parecía sobre el don de consejo, por el cual los San-

4. *Ibidem*, p. 67, 36-40.

5. *Ibidem*, p. 70, 17.

6. *Ibidem*, p. 71, 47-50.

7. *Ibidem*, p. 71, 74-76.

tos se aconsejan a sí mismos y a los demás...; valga decir otro tanto con respecto al don de fortaleza, el cual sería cierta aptitud o capacidad para recibir fuerzas de lo alto; ya que esto de ser confortado tiene más de recibir que de actuar»⁸.

Y más adelante añade: «Pero tú no te engañes con tales cavilaciones, que no vienen a ser otra cosa que cuestiones de gramática; ni te preocupe en demasía el problema de si conviene decir dones o virtudes; pues son realmente lo uno y lo otro, por incluir el contenido de ambas expresiones»⁹.

Después de haber propuesto unos cuantos ejemplos, continúa de este modo: «Por lo tanto, quienes fantasean así sobre las virtudes, puesto que no conocen ni los nombres de los caballos —como dice el poeta— ni las batallas ni los nobles triunfos de las virtudes, es lógico que caminen reptando sobre lo que no pasa de ser pura gramática, malgastando el tiempo con cuestiones poco provechosas. Sin embargo, es posible demostrar de muchas maneras y por muchas vías que, conforme a lo que tales hombres piensan, dichos dones son ciertamente virtudes»¹⁰.

Había dado comienzo a su alegato con la virulenta frase: «No se ve ciertamente en esta explicación o distinción una utilidad por la que valga la pena discutir o investigar; pero en atención a aquellos hombres errados e incapaces de otra cosa, que, disfrazados de teólogos, se dedican a cuestiones de gramática, confundiendo una cosa con otra y suscitan sobre ello altercados muy ruidosos, y graznan vanamente como cornejas, por así decirlo, sobre el tema de Dios, te expondré el significado de esas denominaciones»¹¹.

«Ser don —tal es la consecuencia a la que llega— es una expresión o denominación extrínseca, totalmente accidental; pues es claro que además de la esencia de cualquier cosa donable está el que se dé o done. Por eso el donarse o ser don sobreviene a las cosas ya completas en su esencia. Por tanto el venir a ser don puede darse accidentalmente en cualquier cosa, y consiguientemente también en toda virtud.

En conclusión, que no es problema real la distinción entre dones y virtudes, sobre la que se afanan con tanta curiosidad y tan torpemente yerran; lo único que ofrece dificultad es esto: por qué el profeta Isaías, hablando de nuestro Salvador dijo expresa y nominalmente que seis de estos dones reposarían sobre él y afirmó igualmente de manera expresa que el último, el de temor, lo llenaría. Existiendo, como existen, otros dones no inferiores a éstos e incluso algunos superiores, por ejemplo, la caridad, ¿por qué

8. GUILLERMO DE ALVERNIA, *De Virtutibus*, cap. II, edit. Venetiis, 1591, p. 138, col. 2, GH.

9. *Ibid.*, p. 139, col. 1, B.

10. *Ibidem*, C.

11. *Ibidem*, p. 138, col. 2 E.

el Profeta silenció los otros y destacó solamente éstos al querer glorificar al Redentor?

En nuestro sentir fue ésta la causa: que parecía que estos dones habían sido relegados a un segundo término en la opinión que del Redentor se habían formado los judíos y otras gentes que le veían, y pensaban que era únicamente hombre. Todo cuanto hacía como hombre se les antojaba desatino o necedad: y esto es lo que es necedad para Dios»¹².

Resalta sobre este fondo el gran acierto con que Santo Tomás supo presentar esta opinión. He aquí sus propias palabras: «Si hablamos de dones y virtudes sin rebasar la significación de las palabras, no hallaremos oposición ninguna entre ellos (y tampoco habrá, por consiguiente, distinción real de ningún género).

Lo característico de la virtud es perfeccionar al hombre para el bien obrar, tal como se dijo anteriormente; en cambio los dones tienen como distintivo su referencia a la causa de donde proceden. Nada impide, sin embargo, que lo que procede de otro en cuanto don, perfeccione al que lo recibe en orden al bien obrar; y esto se comprende sobre todo por lo anteriormente expuesto de que hay ciertas virtudes que nos son infundidas por Dios. Por lo tanto, en este sentido, no se puede distinguir entre don y virtud.

Tal es el motivo por el que algunos opinaron que no hay que distinguir los dones de las virtudes».

Renovaron más tarde esta opinión Escoto, Mayr, Biel, Bassolis, entre los antiguos escolásticos; Palacio, Vázquez, Montesinos, Salas, Arriaga y Cornelio a Lápide, en los siglos XVI y XVII; Pesch, y Sanda en nuestros días; Schiffini juzga que el asunto carece de importancia.

Sanda se expresa en estos términos: «Casi todas las explicaciones dadas sobre estos dones resultan inciertas y oscuras... Es probable que aquellos nombres poéticos se refieran en Isaías a las virtudes morales y sus partes (así poco más o menos, pensaba Escoto en su tiempo). Los dones intelectuales son partes de la prudencia: el de consejo es la eubulia; el de sabiduría, la synesis; a los de entendimiento y ciencia se los considera poéticamente como partes integrales de la prudencia. El de fortaleza es la misma virtud de la fortaleza; la piedad puede explicarse como gratitud para con Dios; el temor de Dios, según el modo de hablar y pensar del Antiguo Testamento, es la virtud de la religión»¹³.

30. La otra postura extrema sostiene que todos los dones del Espíritu Santo son realmente distintos de las virtudes. Esa opinión, a partir de Felipe de Grèves, el Canciller († 1236), se generalizó entre los máximos teó-

12. *Ibidem*, pp. 139-140.

13. SANDA, *Synopsis Theologiae Dogmaticae Specialis*, tract. 5, cap. 1, § 112; scholion, t. 1, p. 229. Friburgi Brisgoviae 1916.

logos, como Odón Rigaud, Guillermo de Melitona, Juan de la Rupella, San Alberto Magno, San Buenaventura, Pedro de Tarantasia, Santo Tomás y, más tarde, otros grandes teólogos, como Enrique de Gante, Ricardo de Mediavilla, y casi todos los posteriores siguieron el mismo camino. Aunque oscuramente y de modo distinto, tal había sido años antes en sustancia la opinión de Esteban Langton, Simón Tornacense y Juan Saresberienese.

Todos estos teólogos, aun cuando no están de acuerdo en la determinación del cómo y el porqué de la distinción real entre dones y virtudes, coinciden en afirmar que se distinguen realmente.

Ahora bien, la distinción real puede ser de dos clases: accidental y esencial. De ahí la necesidad de averiguar cómo la entendieron los teólogos mencionados.

31. Tal como parece desprenderse de la lectura atenta de sus obras, yo me inclinaría a pensar que todos admitieron la distinción esencial o específica, aunque, a veces, se quedan tan cortas las razones aducidas que terminan demostrando únicamente la distinción accidental. Por eso la variedad entre ellos consiste más en los medios de que se sirven para demostrar o probar que en la conclusión que pretenden deducir de tales pruebas. De ahí que más que de opiniones insuficientes, quepa hablar de demostraciones o razones o conatos de prueba insuficientes.

Pues bien, tanto Felipe de Grèves como Odón Rigaud, a través del cual, según parece, recibió el planteamiento del problema San Alberto Magno, hablan de diversas posturas de diversos autores, y San Alberto los imitó en esto al decir: «Sobre este particular, cinco opiniones distintas hallamos en los doctores»¹⁴. Pero Santo Tomás, ya en su Comentario a las Sentencias, y San Buenaventura y, sobre todo, el propio Santo Tomás, en la Suma Teológica, hablan de manera más directa y profunda cuando dicen que «no habían señalado la verdadera causa de la distinción: tal que conviniese a todas las virtudes, y de ningún modo a los dones, o al revés»¹⁵. Por eso parece verdad incontrovertible esto que escribe Lottin: «en présence de la pénurie d'information historique relevée à l'instant chez le Chancelier, le lecteur n'était-il pas tenté de convertir en trois opinions différentes ce qui n'était qu'un *triple exposé* d'un même auteur? L'histoire de la théorie des dons au cours de vingt années qui vont suivre ne laisse pas que d'être instructive à cet égard»¹⁶.

No tenemos que preocuparnos, pues, por descubrir autores partidarios de las distintas opiniones, sino más bien los distintos argumentos aducidos como pruebas de la misma tesis.

14. S. ALBERTO MAGNO, *III Sent.*, dist. 34, art. 1, p. 617b.

15. S. TOMÁS, *I-II*, 68, 1.

16. O. LOTTIN, *art. cit.*, p. 48.

Ahora bien, nos consta que los hábitos pueden distinguirse esencialmente atendiendo a tres cosas, como se pone de manifiesto en el tratado acerca de los hábitos, I-II, q. 54, art. 1-3, a saber: Por los diversos sujetos en que radican, por sus diversos fines próximos y por sus diversos objetos formales.

Todas las razones aducidas se reducen de hecho a alguno de estos tres aspectos.

32. α) *Por parte del sujeto* quisieron demostrar algunos la distinción real y específica entre los dones del Espíritu Santo y las virtudes. Se referían sobre todo a las virtudes morales o cardinales. Dos eran sus argumentos:

1.º, no son una misma cosa la razón superior e inferior, porque aquélla juzga por razones eternas, sobrenaturales o divinas; ésta, por razones temporales, naturales y humanas. Ahora bien, los dones del Espíritu Santo se hallan en la razón superior, mientras que las virtudes morales residen en la inferior.

Este mismo argumento lo había propuesto ya Guillermo de Auxerre¹⁷, no ciertamente como prueba de la distinción real; sino para demostrar los diferentes oficios de una misma cosa. Sin embargo Odón Rigaud lo presentó como la única razón de quienes se mostraban partidarios de la distinción real. Escribe así: «Dijeron asimismo otros que la finalidad de los dones es informar la parte superior de la razón, y la finalidad de las virtudes, informar la parte inferior»¹⁸. De este autor lo tomó San Alberto, el cual dice: «Llegan otros en tercer lugar y aseguran que los dones se llaman así por relación a Dios, que es el dador, y se hallan por tal motivo en la zona superior de la razón; las virtudes, por el contrario, se refieren a prácticas especiales realizadas en materias también especiales y se hallan, debido a eso, en la parte inferior del alma o de la razón»¹⁹. Santo Tomás, en el III Sent., dist. 34, q. 1, art. 1, repite el mismo argumento casi con las mismas palabras que San Alberto, de quien lo recibió inmediatamente.

Sin embargo San Buenaventura hizo caso omiso de dicho razonamiento, tal vez porque había leído al Autisiodorense, autor que, a pesar de todo, negaba la distinción real. A esto obedece también, sin duda alguna, el que Santo Tomás lo haya omitido igualmente aquí, en esta cuestión de la Suma Teológica.

2.º, todo hábito tiene como sujeto propio el libre albedrío, facultad de la razón y de la voluntad. Pero los dones radican principalmente *en la razón*, porque en la razón se encuentran cuatro de ellos: el de sabiduría, el

17. Cf. LOTTIN, *art. cit.*, pp. 71-72, 77-95.

18. *Art. cit.*, pp. 86, 94-95.

19. S. ALBERTO MAGNO, *III Sent.*, dist. 34, art. 1, p. 618a.

de ciencia, el de entendimiento y el de consejo; las virtudes, en cambio, residen principalmente *en la voluntad* o en el afecto, porque tan sólo dos de ellas se hallan en la razón. Santo Tomás también en este caso recibió de San Alberto este argumento, si bien es verdad que lo presenta mejor ²⁰.

Felipe de Grèves consigna de manera esquemática, como una opinión más, este argumento: «Otros, en cambio, quieren distinguir entre dones y virtudes, fundándose en que los dones están en el libre albedrío en cuanto que es facultad de la razón, mientras que las virtudes están en el libre albedrío en cuanto lo es de la voluntad ²¹. En términos casi idénticos se expresa Odón Rigaud: «Otros dijeron que, siendo el libre albedrío facultad de la razón, los dones están en él en cuanto que es facultad de la razón; las virtudes, en cuanto que lo es de la voluntad» ²². Tal brevedad esquemática destaca todavía más en San Buenaventura al exponer este mismo argumento ²³.

Hoy es el día en que aún se ignora quiénes hayan sido los primeros en proponer este argumento. Tal vez tenga su origen, ocasional, al menos, en Guillermo de Auxerre, al aducirlo como una instancia a favor del valor real de su argumento en pro de la distinción real.

33. β) Se intentó asimismo demostrar la distinción esencial entre las virtudes y los dones *por parte del fin*. También en este caso se propusieron diversos argumentos, como tanteos diferentes más bien que como opiniones distintas, pues en ocasiones los propone el mismo autor.

Tales argumentos pueden reducirse a tres:

1.º Las virtudes se ordenan principalmente a la práctica de buenas obras o *a obrar*; los dones, *a la resistencia* contra las tentaciones. Así opinaron San Bruno de Asti, Hugo de San Víctor, Abelardo y San Bernardo, a quienes cita Gardeil ²⁴. Los empujaban en esta dirección las palabras de San Agustín recogidas aquí en la objeción segunda y las de San Gregorio, que figuran en el cuerpo del artículo.

«Dijeron algunos que los dones no tienen la misma finalidad que las virtudes, porque la de las virtudes es obrar, y la de los dones, la resistencia a las tentaciones» ²⁵.

2.º Lo mismo las virtudes que los dones se ordenan de suyo y primariamente a obrar y a enfrentarse con aquellos enemigos de nuestra alma que es preciso repeler. La diferencia está en que las virtudes luchan contra los

20. S. TOMÁS, I-II, 68, 1; S. ALBERTO, *l. cit.*

21. LOTTIN, *art. cit.*, p. 78, 43-45.

22. *Art. cit.*, pp. 86, 89-91.

23. S. BUENAVENTURA, *l. cit.*, p. 736.

24. GARDEIL, *art. cit.*, col. 1774, 1768-1769.

25. ODON RIGAUD, en GARDEIL, *art. cit.*, p. 85, 80-83. Véase lo que escribe Felipe, el Canciller, *ibíd.*, p. 78, 35-37.

pecados y los dones contra las *secuelas* del pecado y contra los *vicios*. He ahí la razón de que Dios nos otorgue los siete dones del Espíritu Santo frente a los siete vicios capitales. Se servían de este argumento los mismos, poco más o menos, que empleaban el anterior, y se basaban en unas palabras de San Gregorio que Santo Tomás citará más adelante en el art. 2, obj. 3. Lo proponía así Abelardo en su himno de Pentecostés: «Tú consagra templos en tu honor por medio de la gracia septiforme contra aquellos siete demonios»²⁶.

Como este argumento no se distingue demasiado del argumento anterior, Santo Tomás lo pasó por alto aquí en gracia a la brevedad, si bien lo había propuesto ya en el III Sent., loc. cit. Otro tanto hizo San Buenaventura en ese mismo lugar. San Alberto Magno no lo aduce aquí, sino más tarde a manera de objeción, dist. 34, art. 2, obi. 2, y esto pudo ser lo que movió a Santo Tomás a volver a tratar de él en el artículo siguiente, objeción tercera.

Este argumento era muy conocido y fueron muchos los que se valieron de él. Permítasenos citar entre ellos a Felipe de Grèves, a Odón Rigaud y al propio San Buenaventura²⁷.

Lo expone así Felipe el Canciller: «Conviene saber que el hombre contrajo por el pecado *siete enfermedades* que debilitan sus facultades motoras y cognoscitivas, a saber: la estulticia, la rudeza, la precipitación, el temor, la ignorancia, la dureza y el orgullo espiritual, que llamamos soberbia.

La parte racional incurrió en estas cuatro: ignorancia, estulticia, rudeza y precipitación. La rudeza y la estulticia están en la facultad cognoscitiva; la ignorancia y la precipitación, en la facultad motriz. El temor y el orgullo radican en el apetito irascible; la dureza, en el concupiscible.

Por hallarse debilitadas o en peligro de debilitarse, necesitaba el hombre auxilios especiales para confortar con ellos tales potencias.

Además de estas ayudas, necesita principios de obras buenas, *contrarios a los principios de obras malas*, es decir, virtudes, las cuales se ordenan a los *actos rectos*.

Difieren, pues, de suyo dones y virtudes, porque los dones se oponen *principalmente* a los *vicios* o *impedimentos*, las virtudes *principalmente* a los *pecados*, no a los vicios»²⁸.

Parecido es lo que escribe Odón Rigaud: «La naturaleza humana que cayó por propia cuenta, no fue capaz de levantarse por sí misma, sino que tuvo que acudir en su ayuda la gracia reparadora.

26. ABELARDO, *Himno de Pentecostés*, ML. 188, 1398.

27. SAN BUENAVENTURA, *Breviloquio*, P. V, cap. 5, edit. Quarachi, p. 201.

28. LOTTIN, *art. cit.*, pp. 80-81, 131-144.

Ahora bien, despojada, al caer, de los dones gratuitos y herida en los naturales, la gracia, mediante las *virtudes*, repara los efectos del *espolio*, y, por los *dones*, cura sus *heridas*. La *virtud* nos devuelve la salud espiritual por la desaparición de la *culpa* y la infusión de la gracia; los *dones* restituyen el vigor removiendo los defectos que se *siguen del pecado*; las *bienaventuranzas* constituyen el retorno al estado perfecto, en cuanto es posible en esta vida.

Por consiguiente, de la misma manera que para el restablecimiento de un enfermo el primer paso consiste en *cortar la enfermedad*, aunque no se logre dominar por completo muchos de los *síntomas* que lo mantienen aún postrado y flojo; y más tarde *se consigue la normalidad* con la desaparición de tales síntomas, así también en el hombre, caído a causa del pecado, primeramente se extingue por las virtudes el mal, desalojando la culpa; en segundo lugar se recobra la salud por medio de los dones; finalmente, y por obra de las bienaventuranzas, se logra el estado perfecto en el grado posible en esta vida»²⁹.

El mismo Guillermo de Auxerre, que negaba la distinción real entre dones y virtudes, había propuesto ya este argumento³⁰; si bien es verdad que no le concedió más valor que el de mera apropiación o adaptación.

3.º La *finalidad* de las virtudes sería distinta de la de los dones, pues las virtudes disponen al hombre *simplemente a obrar bien*, haciendo el bien y resistiendo al mal; los dones, en cambio, le disponen para operaciones y resistencias más perfectas, es decir, para que *se configure con Cristo* paciente y moribundo en su pasión, y, bajo este punto de vista, se diría que los dones comportan cierto carácter *heroico*.

Felipe de Grève propone este argumento³¹ y Odón Rigaud lo califica de corriente: «Dijeron otros —escribe Odón—, y su opinión se extendió mucho más, que las virtudes disponen para obrar, los dones para padecer a semejanza de Cristo, a quien se confirieron los dones para sufrir por la redención del género humano»³².

Dice después que esta explicación es «bastante común» y la desarrolla con mayor esmero³³. San Alberto Magno afirma, sobre el particular, que «la sigue la mayoría, porque fue, y continúa siendo, opinión muy estimada por muchos»³⁴.

29. *Ibid.*, pp. 88-89, 167-181. También más adelante en pp. 97, 211-218.

30. *Ibid.*, p. 71, 48-61.

31. *Ibidem*, pp. 80, 111-120.

32. *Ibidem*, p. 86, 100-103.

33. *Ibidem*, pp. 88, 150-165.

34. S. ALBERTO MAGNO, *III Sent.*, dist. 34, art. 1, p. 618b.

35. LOTTIN, *art. cit.*, p. 70, 32-37.

Hay en el fondo de todo esto un elemento común: la idea de que los dones superan en perfección a las virtudes y son, por lo mismo, más bien pasivos que activos. Y como lo pasivo dispone para lo activo, los dones, en opinión de algunos, serían anteriores a las virtudes, algo así como el sembrero de las mismas (Simón Tornacense³⁵ y Juan Saresberienense³⁶), otros, por el contrario, opinan que, por el hecho de que los dones perfeccionan y refuerzan a las virtudes son naturalmente posteriores a ellas (Esteban Langton³⁷ y el resto de los teólogos).

En este supuesto, grandes teólogos, desde Felipe y Odón, propugnaron la mencionada distinción entre dones y virtudes en el sentido de que las virtudes se ordenan a obrar simplemente; los dones, en cambio, a obrar más libre y expeditamente; las virtudes, a los actos primeros; los dones, a los actos segundos y perfectos; las virtudes, a los actos comunes, los dones a los más destacados.

A este punto habían llegado las cosas cuando Santo Tomás entró en escena. Más adelante se someterá a examen su argumento, que procede:

34. γ) Por el *distinto objeto formal* de los dones y de las virtudes.

35. Finalmente, la tercera opinión intermedia sostiene que ciertos dones no se distinguen realmente de algunas virtudes; pero que entre otros dones y virtudes hay distinción real.

Es ésta una opinión bastante antigua, pues la mencionan ya Prepositino y Godofredo de Poitiers. De Prepositino son las palabras que siguen: «Dicen algunos que tres de los dones (el de temor, el de piedad y el de fortaleza) son virtudes; que los cuatro restantes no son virtudes, sino maneras de usar tal cual conviene las facultades naturales, es decir, la razón y el entendimiento»³⁸.

De igual modo se expresa Godofredo: «Dicen algunos que tres de los dones son virtudes (el de temor, el de piedad, el de fortalezaz); que los demás, no»³⁹.

Hugo de San Caro consigna esta misma opinión, aunque un poco cambiada: «Algunos, dice, sostienen que parte de los dones son virtudes (el de sabiduría, el de fortaleza, el de piedad, el de temor); que otros (los tres restantes, no)»⁴⁰. Diríase que él se pone de parte de esta opinión, al afirmar: «Si alguien quisiera seguir esta tercera sentencia (la que enseña que unos dones son virtudes y otros no) podrá solucionar muy fácilmente las objeciones que se le propongan. En efecto, todas las opiniones o razones

36. *Ibid.*, p. 42.

37. ESTEBAN LANGTON, *Ibidem*, p. 64, 29-30.

38. LOTTIN, *art. cit.*, p. 66, 39-41.

39. *Ibid.*, p. 67, 36-37.

40. *Ibid.*, p. 74, 44-46.

que demuestran que los dones son virtudes no tienen fuerza ninguna sino respecto de aquellos dones que, según esta opinión, son virtudes; de manera parecida, las objeciones con que se intenta probar que los dones no son virtudes, valen solamente si se trata de aquellos dones que, según esta opinión, no son virtudes. Por lo tanto, resulta bastante sencillo sostener esta opinión» ⁴¹.

Ese modo de pensar, echado en olvido durante muchos siglos, reapareció hace poco en la obra de Schiffini, el cual, según parece, no tenía noticia de esta opinión antiquísima. Se expresa así este teólogo: «Diré en pocas palabras lo que pienso, pues creo que no se trata, en realidad, de un asunto de gran trascendencia. En cuanto a los tres primeros dones, de sabiduría, de entendimiento y de ciencia, parece que son distintos de las virtudes».

En cuanto a los otros cuatro, no parece que haya que poner distinción, pues «el don de consejo me parece que no es distinto de la virtud de la prudencia infusa, ya que puede muy bien reducirse a aquella parte subjetiva de la prudencia, que llama Santo Tomás *gnome*. Lo mismo pienso sobre el don de fortaleza respecto de la virtud del mismo nombre. Lo que se atribuye al don de temor filial y de piedad parece que se le puede atribuir igualmente a la virtud de la religión unida a la virtud de la caridad. Sin embargo, debe reconocerse una distinción de razón entre estos cuatro dones últimos y las correspondientes virtudes» ⁴².

§ II

RESOLUCION DE LA CUESTION

En la solución de la cuestión distinguimos el hecho de la distinción y la naturaleza de la misma, sometiendo para ello a examen los diversos argumentos de los teólogos.

1. *El hecho de la distinción de dones y virtudes*

36. CONCLUSION: *Los dones del Espíritu Santo difieren realmente de las virtudes.*

37. *Se demuestra* 1º, inductivamente o cuasi a posteriori. Las virtudes son unas adquiridas o naturales y otras infusas o sobrenaturales. Pero los dones del Espíritu Santo difieren realmente tanto de las virtudes adquiridas como de las virtudes infusas. Luego, hablando en general y en absoluto, los dones del Espíritu Santo difieren realmente de las virtudes.

41. *Ibid.*, pp. 76, 145-152.

42. SCHIFFINI, *De gratia divina*, disp. III, sect. 11, n. 216, p. 342. Friburgo de Brisg. 1901.

La premisa *mayor* es clara y ningún teólogo la niega actualmente.

La premisa *menor* se puede probar por partes:

38. A) Los dones del Espíritu Santo difieren realmente de las virtudes adquiridas.

1.º Las cosas que son realmente separables son realmente distintas. Ahora bien, los dones del Espíritu Santo y las virtudes adquiridas son realmente separables, puesto que en el pecador pueden darse, y de hecho se dan, virtudes adquiridas, no tan sólo intelectuales —en lo que no cabe duda alguna— sino también morales, las cuales no desaparecen con un sólo acto pecaminoso mortal; lo contrario a lo que ocurre con los dones del Espíritu Santo, que se pierden con un solo pecado mortal y no pueden darse en un pecador. Luego, los dones del Espíritu Santo se diferencian realmente de las virtudes.

Si alguien duda de este argumento, he aquí otro más convincente: el niño bautizado posee de hecho los dones del Espíritu Santo, según consta por lo dicho acerca de la existencia de los dones. Ahora bien, el niño no posee de hecho ninguna virtud adquirida, ni intelectual ni moral, porque no tiene todavía uso de razón para adquirirlas. Por lo tanto, los dones del Espíritu Santo son separables realmente de las virtudes adquiridas.

2.º Lo natural por esencia y lo esencialmente sobrenatural se diferencian realmente. Pero los dones del Espíritu Santo son esencialmente sobrenaturales, y las virtudes adquiridas, naturales por esencia. Luego los dones del Espíritu Santo y las virtudes adquiridas difieren realmente.

La premisa *mayor* no ofrece la menor duda; porque natural y sobrenatural son diferencias reales, no lógicas solamente, como reconocen todos.

La premisa *menor* también resulta clara, y no únicamente por lo anteriormente expuesto sobre la existencia de los dones, como derivaciones de la gracia santificante, sino también por la unanimidad que reina en cuanto a la naturalidad de las virtudes adquiridas.

39. B) Los dones del Espíritu Santo difieren realmente de las virtudes infusas. Son dos las clases de virtudes infusas o sobrenaturales, unas teológicas: la fe, la esperanza y la caridad; otras morales: la prudencia, la justicia, la fortaleza y la templanza. Ahora bien, los dones del Espíritu Santo difieren realmente del uno y del otro género de virtudes infusas.

1.º No cabe duda de que se diferencian realmente de la fe y la esperanza teológicas. Lo que es realmente separable es asimismo realmente distinto. Es así que los dones del Espíritu Santo son realmente separables de la fe y la esperanza teológicas. Luego los dones del Espíritu se diferencian realmente de la fe y la esperanza teológicas.

La premisa *mayor* es clara, porque la separabilidad o separación real en las cosas son señales infalibles, por todos admitida, de su distinción real.

La premisa *menor*, que es la única que ofrece dificultad, se demuestra así: a) *Jesucristo* durante su vida en la tierra poseía realmente los dones del Espíritu Santo, tal como se puso ya de manifiesto al tratar de su existencia. Pero Cristo, mientras vivía aquí en la tierra, no tenía de hecho ni fe ni esperanza, como se demuestra en la III P., q. 7, art. 3-4. Luego en Cristo, en el tiempo en que vivió en la tierra, los dones estuvieron realmente separados de la fe y de la esperanza teologales.

b) Los dones del Espíritu Santo permanecen realmente *en el cielo*, como se deduce de lo anteriormente expuesto sobre su existencia. León XIII lo enseña así expresamente: «Es tan grande —dice— la eficacia de estos dones, que le hacen llegar (al hombre) a las cumbres de la santidad, y es tal su excelencia que perseveran, sin dejar de ser los mismos, aunque de manera más perfecta, en el reino de los cielos»⁴³. Es así que ni la fe ni la esperanza teologales permanecen en el cielo, conforme a aquello: «Lo que uno ve, ¿cómo puede esperarlo? Esperamos lo que no vemos»⁴⁴; y aquello otro: «La fe es la convicción de lo que no vemos»⁴⁵; «cuando llegue lo que es perfecto, desaparecerá lo que no lo es»⁴⁶. Luego los dones del Espíritu Santo se hallan de hecho separados de la fe y la esperanza teologales en las almas bienaventuradas en el cielo.

c) *En muchos pecadores* permanecen realmente verdadera fe y verdadera esperanza teologales, según aquello del Concilio Tridentino: «Si alguien dijere que, perdida por el pecado la gracia, se pierde siempre con ella la fe, o que la fe que entonces queda no es fe verdadera, aun cuando no sea fe viva... sea anatema»⁴⁷. Pero en los pecados no subsisten realmente los dones del Espíritu Santo. Luego en ellos la fe y la esperanza teologales están separados realmente de los dones del Espíritu Santo.

40. 2. Los dones del Espíritu Santo se diferencian realmente de la caridad teologal. Unos dones del Espíritu Santo son intelectuales: el de entendimiento, el de sabiduría, el de ciencia, el de consejo; otros son afectivos o propios del apetito: el don de fortaleza, el de piedad, el de temor. Ahora bien, la caridad teologal se diferencia realmente de los unos y de los otros.

a) *Diffiere de los dones intelectuales*, pues los hábitos que radican en potencias distintas son también ellos realmente distintos. Pero el hábito de

43. LEÓN XIII, Encicl. *Divinum illud munus*, edit. cit., p. 29.

44. *Rom.* 8, 25.

45. *Heb.* 11, 1.

46. *I Cor.* 13, 10.

47. CONCILIO DE TRENTO, Dz. 838.

la caridad teologal y los hábitos de los dones intelectuales se dan en potencias realmente distintas, pues la caridad teologal radica en la voluntad y los dones intelectuales en el entendimiento; y entendimiento y voluntad son potencias realmente distintas. Luego el hábito de la caridad teologal se diferencia realmente de los dones intelectuales del Espíritu Santo.

b) *Diffiere también realmente de los demás dones del Espíritu Santo que pertenecen al apetito.* En efecto, las virtudes teologales y las morales pertenecen a órdenes realmente distintos, aun en el supuesto de que sea uno mismo de hecho el sujeto en que radiquen los hábitos del uno y del otro orden. Ahora bien, la caridad pertenece esencialmente al orden de las virtudes teologales y, en cambio, los dones que corresponden al apetito, pertenecen, como su propio nombre indica, esencialmente al orden de las virtudes morales, e incluso la materia en que se ejercen es la misma. Luego la caridad teologal difiere realmente de los dones del Espíritu Santo que pertenecen al apetito.

La premisa *mayor* resulta clara, porque el orden de las virtudes teologales es por esencia increado o divino y el de las virtudes morales es esencialmente creado o humano. Por consiguiente, difieren genéricamente los dos órdenes, y es tan real su distinción como la que media entre el Creador y la creatura, entre Dios y el hombre.

La premisa *menor* tampoco ofrece duda. La caridad es ciertamente virtud teologal. No es menos cierto asimismo que los dones de fortaleza, de piedad y de temor tienen la misma materia que las virtudes morales: la de la justicia (el don de piedad), la de la fortaleza (el don de fortaleza), la de la templanza (el don de temor). Y si alguien quisiera reducir, por lo que a su materia se refiere, el don de temor a la esperanza teologal, no menguaría con ello la fuerza de este argumento, porque la esperanza se distingue realmente de la caridad y la materia de la esperanza de la materia de la caridad.

Ora se relacione el don de temor con la virtud de la templanza, ora se lo refiera a la virtud de la esperanza, seguirá siendo cierto en uno y otro caso que la caridad teologal es realmente diferente de él.

41. 3.º *Los dones del Espíritu Santo se diferencian realmente de las virtudes infusas.* Cabe demostrar esta proposición de dos formas: «ad hominem» y absolutamente.

a) *Ad hominem*: Quienes abogan por la identidad real entre los dones del Espíritu Santo y las virtudes son de opinión de que no existen en realidad virtudes morales infusas.

He ahí el siguiente argumento: lo que existe realmente se diferencia realmente de lo realmente inexistente, como el ser real del no ser. Ahora bien, los partidarios de la identidad real entre dones y virtudes sostienen

que los dones del Espíritu Santo tienen existencia real y niegan que la tengan las virtudes morales infusas; y, por otra parte, como más arriba quedó demostrado, los dones del Espíritu Santo se distinguen realmente de las virtudes morales adquiridas. Luego de todas formas, los dones del Espíritu Santo se diferencian realmente de las virtudes morales infusas.

β) *Absolutamente*: También por esta vía llegamos a la misma conclusión. Los dones del Espíritu Santo son de dos clases: intelectuales, como los de entendimiento, sabiduría, ciencia y consejo; afectivos, es decir, propios del apetito, como son los de piedad, fortaleza y temor. Ahora bien, tanto unos como los otros difieren realmente de las virtudes morales infusas.

a) Los *dones intelectuales* se diferencian realmente de la justicia, fortaleza y templanza infusas, porque aquellos radican en el entendimiento, que es su sujeto, mientras que la justicia reside en la voluntad; la fortaleza, en el apetito irascible; y la templanza, en el concupiscible; potencias que, sin duda, son realmente distintas. Igualmente, los dones de entendimiento, de sabiduría y de ciencia difieren realmente de la prudencia infusa, pues mientras ellos son de suyo especulativos y suponen materia necesaria, ésta, la prudencia, es de suyo práctica y se ocupa de lo contingente.

b) De manera similar los *dones afectivos* se diferencian realmente de la virtud infusa de la prudencia, porque radican, como en sujeto propio, en el apetito, mientras que la prudencia está en la razón, y es evidente que el apetito y la razón son potencias realmente distintas.

c) Resulta igualmente cierto que el *don de temor* se distingue realmente de cada una de las virtudes morales infusas. El temor evidentemente no es virtud y, en consecuencia, se diferencia de las virtudes como lo que no es virtud se distingue de la virtud, o como el ser del no ser.

Queda, pues, como única dificultad la distinción real entre el don de consejo y la prudencia infusa; entre el don de fortaleza y la fortaleza infusa; entre el don de piedad y la justicia o religión infusas. En todos estos casos es uno mismo el sujeto y una misma la materia sobre la que versan los dones y las virtudes. Esto es lo que constituye el único fundamento de la postura intermedia de Hugo de San Caro y Schiffini.

d) En consecuencia, es menester encontrar un argumento para demostrar la distinción real, el cual procede así:

Refutación de la opinión intermedia de Hugo de San Caro y Schiffini: Lo que conviene a una razón común unívoca, conviene por igual a todas las partes que en ella están contenidas. Pero el diferenciarse de las virtudes morales infusas conviene a la razón común unívoca de los dones del Espíritu Santo. Luego el diferenciarse realmente de las virtudes morales in-

fusas conviene por igual a todo cuanto va contenido en la razón unívoca de los dones del Espíritu Santo.

Ahora bien, todos los dones del Espíritu Santo, sin excepción, convienen en esta razón unívoca de ser dones del Espíritu Santo. Luego todos y cada uno de ellos, sin excepción, se diferencian realmente de las virtudes morales infusas.

La premisa *mayor* resulta clara, porque la razón común unívoca es completamente la misma en todas las personas o cosas que encierra en su contenido. Luego lo que conviene a esta razón única, conviene evidentemente a todo lo que tiene esta misma y única razón, como lo que conviene a la razón unívoca de humanidad, v. g., la risibilidad, la capacidad de aprender, la mortalidad, conviene a todos los hombres por hallarse comprendidos bajo esa misma y única razón unívoca.

La premisa *menor* nos consta igualmente, porque la razón de don del Espíritu Santo es unívoca en todos los dones del Espíritu Santo y, por consiguiente, lo que conviene a un solo don, en cuanto tal, conviene a todos y cada uno de ellos. Ahora bien, el diferenciarse con distinción real de las virtudes morales infusas conviene evidentemente a la mayor parte de los dones del Espíritu Santo, como consta por lo anteriormente dicho. Luego también conviene al don en cuanto tal, y, siendo así, es manifiesto que ha de convenir a todos y cada uno de los dones del Espíritu Santo sin excepción.

Es bien manifiesto que la identidad o no identidad real, por cuanto implica cierta unidad o cierta diversidad, propiedad inmediata del ser, es sin duda alguna un predicado *quiditativo*, y, por ende, es preciso aplicarlo a todos cuantos convienen unívocamente, tal y como se aplica a uno cualquiera de ellos. Lo mismo que cuando se pregunta si el hombre se diferencia realmente o no de una piedra o de un ser irracional, no se va buscando un predicado accidental sino sustancial y quiditativo, y por eso la respuesta que se da contiene un predicado esencial o quiditativo, por ejemplo, *viviente o racional*.

De manera semejante, cuando está en tela de juicio la identidad o diferencia entre dones y virtudes, se trata de algo esencial o sustancial. Por lo tanto, o se niega que la distinción real entre dones y virtudes conviene a algunos dones— lo cual es a todas luces falso— o hay que negar la univocidad de los dones del Espíritu Santo —lo cual es falso también—, o se ha de afirmar, finalmente, la distinción real entre todos y cada uno de los dones y todas y cada una de las virtudes —que es lo únicamente verdadero.

Si alguien prefiere un procedimiento más sencillo y claro, aunque menos profundo y eficaz, puede argüir por inducción del modo siguiente: Lo que conviene a la mayor parte y a los principales entre los dones en su

confrontación con las virtudes morales infusas, conviene a los dones menos importantes con relación a las mismas. Pero la distinción real de las virtudes morales infusas conviene a los más y a los principales entre los dones del Espíritu Santo, como resulta de lo hasta ahora expuesto; luego el distinguirse realmente de las virtudes infusas conviene asimismo al resto de los dones del Espíritu Santo menos importantes. Por consiguiente, todos y cada uno de los dones del Espíritu Santo difieren realmente de todas y cada una de las virtudes infusas.

Es sin duda un razonamiento fácil, pero no tan decisivo como el anterior, porque se sirve de una inducción incompleta, aunque suficiente, mientras que el otro argumento hunde sus raíces en la abstracción metafísica. Este segundo, por lo tanto, consigue tan sólo una certeza moral o física, mientras que el primero lleva a una certeza metafísica absoluta.

42. 2.º *Se prueba la conclusión a priori.* Las cosas con división esencial o específica distinta se distinguen específicamente entre sí y son, en consecuencia, realmente distintas. Ahora bien, los dones del Espíritu Santo y las virtudes tienen distinta división esencial o específica. Luego los dones del Espíritu Santo y las virtudes son esencial o específicamente distintos entre sí. Son, por consiguiente, realmente distintos.

La premisa *mayor* es manifiesta, porque la división esencialmente distinta supone objetos divisibles esencialmente distintos, por el hecho de que la división esencial debe guardar proporción con el objeto divisible o naturaleza de la cosa que se ha de dividir. Ahora bien, la diferencia esencial o específica es real, pues la esencia no es un ente de razón. Luego las cosas que tienen división esencial distinta, tienen asimismo una esencia real y esencialmente distinta entre sí.

La premisa *menor* no ofrece mayor dificultad. Cuatro son los géneros en que se dividen las virtudes: morales adquiridas, intelectuales, morales infusas y teologales. Se subdividen asimismo en quince especies: cuatro virtudes cardinales adquiridas, cuatro virtudes cardinales infusas, cinco intelectuales —una de ellas, la prudencia, coincide de hecho con la del mismo nombre entre las morales—, y tres teologales. Los dones, por el contrario, no se clasifican en distintos géneros, pongamos por caso, en teologales y morales, adquiridos e infusos, sino únicamente en especies, y no son quince sino siete solamente.

Este argumento es el que propone en realidad Santo Tomás en el presente artículo: «Pero a éstos (a los que niegan la distinción real entre los dones y las virtudes) les queda por resolver una dificultad no menor, pues deben explicarnos por qué *unas* virtudes se llaman dones y otras no, y por qué hay *algunos* que entran en la cuenta de los dones y no en la de las virtudes, como el temor»; como si dijera: les queda por superar una gran

dificultad: por qué los dones y las virtudes no tienen la misma división y las mismas especies, si real y esencialmente son la misma cosa.

Había desarrollado ya este pensamiento, y con más claridad, en el lugar paralelo de su comentario a las Sentencias, al decir: «No son lo mismo las cosas que no tienen la misma división. Pero la virtud y el don se dividen en especies de modo distinto. Luego las virtudes y los dones no son una misma cosa»⁴⁸.

San Buenaventura propone así el mismo argumento: «Difieren necesariamente entre sí aquellas cosas en que no se hallan las mismas diferencias divisoras. Pero la clasificación de las virtudes no coincide con la de los dones y proviene de diferencias distintas —ya que las virtudes se dividen en teologales y cardinales, diferencias que no se dan en los dones—. Luego difieren necesariamente los hábitos de las virtudes y los de los dones»⁴⁹.

Odón Rigaud se había valido ya del mismo razonamiento. Parece ser que San Buenaventura lo tomó de él. Dice así: «Las especies de las virtudes son diversas de las de los dones. Ahora bien, si a géneros diversos corresponden especies diversas, esto prueba la diversidad entre dones y virtudes.

Lo primero (el antecedente) es incuestionable, pues las virtudes se clasifican en teologales y morales y los dones no. Luego no coinciden las especies ni las diferencias»⁵⁰.

2. Naturaleza de la distinción entre dones y virtudes

a) Parte negativa

43. CONCLUSION PRIMERA: *Carece de fundamento señalar la diferencia entre dones y virtudes por razón del sujeto en que radican, en el sentido de que los dones estén en la razón, en la parte superior, y las virtudes en su parte inferior.*

44. *Demostración.* Quienes así argumentan o distinguen entre razón superior e inferior, o entre porción o parte superior e inferior, es decir, entre el espíritu o mente y el alma. Ahora bien, en ninguno de los dos casos el argumento llega a ser prueba eficaz de la conclusión que se intenta demostrar.

No lo es, ciertamente, si se refieren en sentido estricto a la razón y no a una porción o parte:

48. S. TOMAS, *III Sent.*, d. 34, q. 1, art. 1, arg. 2, sed contra.

49. S. BUENAVENTURA, *III Sent.*, dist. 34, art. 1, q. 1, art. 2, p. 735b.

50. LOTTIN, *loc. cit.*, p. 84, 46-49.

1.º, porque la distinción que se hace entre razón superior e inferior no implica diversidad de potencias o sujetos, sino de función u oficio y, por tanto, no basta de por sí para establecer distinción de hábitos, como en el caso en que fuera diverso el sujeto o la potencia.

De ahí que el propio Guillermo Autisiodorensis, que conoció este argumento, desechase la distinción real entre los dones y las virtudes. Suyo es lo que sigue: «Digamos que se identifican esencialmente en el justo las virtudes cardinales y los dones del Espíritu Santo, aunque sean diferentes con distinción de razón (distinción lógica); pues difieren por su *oficio* y por su *estado*. Porque de la misma manera que San Agustín, al distinguir dos partes, superior e inferior, en la razón, no duplicó la razón, sino los oficios de la misma, así, quienes distinguen entre virtudes cardinales y dones, no dividen esencialmente a la virtud, aunque pongan dualidad en lo referente a su oficio y estado»⁵¹.

2.º porque no todos los dones ni tampoco todas las virtudes están en la razón superior o inferior, pues la justicia, la templanza, la fortaleza, la esperanza y la caridad están en *el apetito*, y en el apetito radican también los dones de piedad, fortaleza y temor. Por consiguiente, resulta imposible deducir, por parte de la razón como sujeto, la distinción entre los dones y las virtudes: lo que no se halla realmente en un sujeto no puede distinguirse realmente por parte de tal sujeto.

3.º porque, aun en el supuesto de que todos los dones y las virtudes radicasen en la razón como sujeto, no estarían todos los dones en la razón superior, ni todas las virtudes en la razón inferior.

Las virtudes cardinales estarían ciertamente en la inferior; las teologales, en cambio, están en la superior. Igualmente, parte de los dones se hallarían en la razón superior, como el de sabiduría y el de entendimiento; otros, en la inferior, como el de ciencia, de consejo, de fortaleza, de piedad y de temor de Dios. Por lo tanto, no aparece por este camino razón que autorice la distinción entre dones y virtudes. No sin causa escribe a este propósito Odón Rigaud: «Esto no parece decir nada, porque la fe y la esperanza, que ordenan y dirigen inmediatamente a Dios, están en la parte superior de la razón. Asimismo algunos dones se ordenan al prójimo, como el de piedad y similares; están, por consiguiente, en la parte inferior de la razón. La propuesta es, por lo tanto, falsa por cualquiera de los lados que se mire»⁵².

4) Tampoco sirve de nada el argumento en el sentido de *porción superior e inferior*, esto es, de *espíritu o mente* y de *alma*, de suerte que los dones residan en la mente o espíritu y las virtudes en el alma: 1.º, porque, según

51. LOTTIN, *art. cit.*, pp. 71, 75-80.

52. LOTTIN, *art. cit.*, pp. 86, 94-99.

lo dicho anteriormente, el don de fortaleza, el de piedad y el de temor, e incluso el de consejo, se encontrarían en la porción inferior, en el alma, lo mismo que las virtudes morales de la prudencia, justicia, fortaleza y templanza; 2.º, porque, a lo sumo, dicho argumento valdría para demostrar la distinción entre los dones y las virtudes morales, no entre las virtudes teológicas y los dones. Sin embargo, se necesitaba distinguirlos de unas y otras.

En resumen: el medio de la demostración debe ser tan universal como la conclusión a que se quiere llegar, según aquello de que «la conclusión no puede abarcar más que las premisas». Ahora bien, la conclusión que se intenta demostrar, la distinción real entre los dones y las virtudes, es universal, o sea, que se refiere a todos los dones y a todas las virtudes, y, sin embargo, el medio de que se valen no se universal. Por consiguiente, el argumento que empleaban aquellos maestros era del todo ineficaz y sofístico.

45. *CONCLUSION SEGUNDA: No es válido el argumento que se funda en el supuesto de que unas y otros, virtudes y dones, están en el libre albedrío: los dones en cuanto que es facultad de la razón, y las virtudes en cuanto que lo es de la voluntad.*

46. *Demostración.* Para la validez de este argumento deberían radicar en la razón todos los dones, y todas las virtudes en la voluntad. De no ser así, no se asigna un medio universal como prueba de una conclusión universal. Ahora bien, ni todos los dones están en la razón, ni todas las virtudes en la voluntad; pues los dones de piedad, de fortaleza y de temor no están en la razón, y las virtudes de la fe y de la prudencia tampoco radican en la voluntad. En consecuencia, el argumento en cuestión no tiene valor ninguno.

Y si quieren presentarlo como un caso de *apropiación*, como si la mayor parte de los dones residiera en la razón y la mayor parte de las virtudes en la voluntad o apetito, eso, en realidad, ya no es demostrar la conclusión, ya que lo que se tiene que probar es la distinción real y esencial; la apropiación, en cambio, consiste en una distinción de razón inadecuada. Sería pasar del orden lógico y parcial al orden real y total, lo que constituye a todas luces un paralogismo. Con razón, pues, dice Santo Tomás en contra de este argumento: «Sería preciso, si dicha distinción fuese apropiada, que todas las virtudes estuvieran en la facultad apetitiva y todos los dones en la razón»⁵³.

Mucho tiempo antes, Felipe de Grèves y Odón Rigaud se habían expresado en estos términos: «Parece ser que esto no es verdad —escribe Felipe—, por el hecho de que algunas virtudes tienen como único objetivo el *conocimiento* de lo que se debe hacer, y otras se orientan exclusivamente

a la *operación*. De manera parecida se ha de pensar de los dones. En consecuencia, que no hay forma de distinguirlos por este procedimiento»⁵⁴.

«Por aquí no llegamos a ninguna parte —escribe Rigaud—, desde el momento en que las unas y los otros figuran en una y otra categoría de facultades. Parte de las virtudes caen en la vertiente del conocimiento y parte en la del afecto, y con los dones ocurre algo parecido»⁵⁵.

Se repite siempre el mismo razonamiento: «No cabe establecer la diferencia entre los dones y las virtudes por lo que hay en ellos de común»⁵⁶. Pero la razón superior y la inferior, la porción superior e inferior del alma son comunes a las virtudes y los dones. Luego la diferencia entre los dones y las virtudes no cabe establecerla por medio de la razón superior e inferior y de la porción superior e inferior.

47. CONCLUSION TERCERA: *Carece de validez el argumento basado en que la finalidad de las virtudes es obrar, y la de los dones rechazar las tentaciones.*

48. *Demostración*. Lo que es común a las virtudes y a los dones no sirve para distinguirlos entre sí. Pero el obrar y la resistencia a las tentaciones son algo común a los dones y virtudes. Luego el obrar y resistir no los distingue entre sí.

La premisa *mayor* es clara: «Cada ser —es decir: todo ser, y por consiguiente también las virtudes y los dones, que son seres— resiste por ley de naturaleza a su contrario»⁵⁷ y, por exigencia natural, lleva a cabo o realiza su acción propia, pues la meta de todo cuanto existe es su propia operación.

La *fe*, por ejemplo, *resiste*, pues de ella se dice: «Vuestro adversario el diablo, como león rugiente, anda rondando y busca a quién devorar, al cual *resistiréis firmes en la fe*»⁵⁸; «Embrazad en todo momento el escudo de la fe, con que podáis hacer inútiles los encendidos dardos del maligno»⁵⁹.

De la virtud de la *esperanza* se dice algo similar: «Haciendo memoria... de la *perseverante* esperanza en nuestro Señor Jesucristo»⁶⁰; y aquello otro: «Revestidos de la coraza de la fe y de la caridad y del yelmo de la *esperanza de la salvación*»⁶¹.

53. S. TOMAS, I-II, 68, 1.

54. LOTTIN, *art cit.*, p. 78, 46-48.

55. *Ibid.*, pp. 86, 91-93.

56. S. TOMAS, III *Sent.*, d. 34, q. 1, a. 1.

57. S. TOMAS, I-II, 98, 1.

58. I *Petri*, 5, 8-9.

59. *Eph.* 6, 16.

60. I *Tes.* 1, 3.

61. *Ibid.*, 5, 8.

De la *caridad* se afirma de manera especial que, por muy pequeña que sea, basta para oponerse a cualquier tentación, según consta en aquel texto: «No pueden aguas copiosas extinguirla»⁶².

Ya Felipe, el Canciller, había propuesto este argumento: «Conocemos por la fe eso de que las virtudes se ordenan a resistir: *resistidle* firmes en la fe (I Petr. 5, 9). Y que los dones sean hábitos destinados a la operación podemos verlo en la Glosa sobre I, 4 de Job: Acostumbraban sus hijos a tener banquetes, sobre lo que dice la Glosa: La piedad practicará *obras* de misericordia. Por consiguiente, tanto las virtudes como los dones sirven para poner por obra y para resistir»⁶³.

Pasajes como ese pueden leerse en Odón Rigaud⁶⁴.

49. CONCLUSION CUARTA: *No es válida la razón asignada de que las virtudes se oponen a los pecados y los dones a los vicios o heridas causadas por el pecado.*

50. *Demostración.* 1.º *Porque también las virtudes excluyenlos* Lo común no sirve como distintivo. Ahora bien, las virtudes rechazan ambos males: el pecado y las consecuencias del pecado. Las virtudes infusas, *en cuanto infusas* o vinculadas a la gracia habitual desalojan los pecados, según se lee en los Proverbios: «la caridad encubre todas las faltas»⁶⁵. Además, en cuanto virtudes, es decir, hábitos, se oponen a los vicios, hábitos malos, y los desplazan formal e inmediatamente. Con razón, pues, escribe Santo Tomás: «Como consecuencia del acto del pecado queda una mancha y el reato, los cuales desaparecen por obra de la gracia (o por la caridad), lo mismo que la disposición o hábito, que se anulan por los hábitos contrarios»⁶⁶. *Porque contra uno de los vicios*

2.º Porque contra cada uno de los vicios o pecados capitales hay también virtudes especiales: contra soberbia, humildad; contra avaricia, liberalidad; contra lujuria, castidad; contra ira, paciencia; contra gula, sobriedad y abstinencia; contra envidia, caridad y misericordia; contra acedia, prontitud y esperanza. Y no se trata de dones, sino de virtudes. Luego contra los vicios capitales no hay por qué poner especialmente los dones del Espíritu Santo. *Porque se dan dones donde no hay vicios*

③ Donde no hay pecado ni restos de pecado, no hay por qué poner virtudes ni dones. Pero en Adán inocente y en los ángeles no había pecado ni reliquias de pecado. Luego ni en Adán inocente ni en los ángeles tenían razón de ser las virtudes y los dones, lo cual, sin embargo, es, sin duda alguna, falso.

62. Cant. 8, 7.

63. LOTTIN, *art. cit.*, p. 78, 38-42; Cf. *ibid.*, p. 79, 98-102.

64. *Ibid.*, p. 85-86, 83-88.

65. Prov. 10, 12.

66. S. TOMAS, *III Sent.*, d. 34, q. 1, art. 1.

Odón Rigaud conocía ya este argumento y se esforzaba por encontrarle solución. Dice así: «Si alguien objetase que, al no tener Adán en su estado primitivo ni tener los ángeles estos defectos, ni Adán ni los ángeles tendrían los dones, habría que responder que efectivamente no tenían esa finalidad, pero les servían para otros actos; porque a nosotros nos sirven de medicina purgativa o curativa, pero a ellos les sirven de medicina preservativa y conservativa»⁶⁷. Y un poco más adelante añade: «Los dones en Adán en su primer estado y en los ángeles tienen función de medicamentos profilácticos y de conservación, mientras que en nosotros son, digámoslo así, depurativos»⁶⁸.

Pero es manifiesto que esta razón no convence, porque, no hay razón de dar medicinas para preservar o conservar a quien no puede contraer en modo alguno la enfermedad del vicio o del pecado. Ahora bien, Cristo y los bienaventurados en el cielo no pueden contraer ninguna enfermedad de vicio o de pecado, pues son intrínsecamente impecables e indefectibles. Luego no hay razón que justifique en estos casos la presencia de los dones del Espíritu Santo y, sin embargo, los dones se dan en ellos preferentemente, tal como dejamos dicho al tratar de la existencia de los dones del Espíritu Santo. De donde resulta que semejante argumento no sólo es defectuoso por ser *a posteriori* o *per posteriorem quoad se*, como dice San Buenaventura⁶⁹, sino también por ser completamente accidental, puesto que el estado de vicio o de pecado es algo completamente accidental en orden a establecer y distinguir las virtudes y los dones que deben asignarse primariamente a la naturaleza racional en cuanto tal, elevada al orden sobrenatural. Por lo tanto, deben asignársele aunque el pecado no hubiera existido; más aún, aunque el pecado no hubiera sido posible, como en el caso de que los ángeles y los hombres hubieran gozado, como aconteció en Cristo, desde que fueron creados, de la visión beatífica.

Es más: este argumento era ya conocido del Autisiodorenses, a quien no llegaba a convencer, porque no rebasa los límites de la apropiación: «En realidad —dice— todas las virtudes son dones del Espíritu Santo, es decir, de toda la Trinidad. Pero aquellos siete reciben el nombre de dones *por apropiación*, fundamentada sobre la prerrogativa de los mismos frente a los siete pecados capitales»⁷⁰.

Bien dice, pues, a este propósito San Alberto Magno: «No viene a cuento lo que han afirmado algunos: que es esencial a los dones curar las heridas del pecado y que en los ángeles se hallan a modo de medicina preventiva, pues ninguna necesidad tiene de semejante tratamiento preventivo quien

67. LOTTIN, *art. cit.*, p. 90, 204-208.

68. *Ibidem*, 222-224.

69. S. BUENAVENTURA, *III Sent.*, dist. 34, P. I, art. 1, q. 1, p. 737b.

70. LOTTIN, *art. cit.*, p. 71, 47-50.

ninguna posibilidad tiene de enfermar. Síguese de aquí que en Cristo no pudo haber cosa alguna a modo de medicina preventiva contra semejante enfermedad, por la imposibilidad en que estaba de contraerla; y, no obstante, Cristo posee los dones. Luego no es algo sustancial sino accidental en ellos su enfrentamiento al pecado, tal como ya queda dicho»⁷¹.

51. CONCLUSION QUINTA: *No vale el razonamiento basado en el supuesto de que mediante los dones nos configuramos con Cristo paciente y moribundo y por las virtudes actuamos simplemente.*

52. Demostración: (1.º) la razón de distinción entre los dones y las virtudes debe ser aplicable a todos los estados y sujetos donde puedan encontrarse los dones y las virtudes, pues es preciso distinguirlos entre sí estén donde estén. Pero esta razón no es aplicable a todos los estados ni tampoco a todos los sujetos. Luego el argumento en cuestión carece de validez.

La premisa *menor* no ofrece duda, porque el hombre, *antes del pecado*, se encontraba en un estado impasible y, sin embargo, poseía los dones y las virtudes, por el hecho de tener la gracia habitual. Así pues, en tal estado los dones no podían ordenarse a padecer. Por otra parte, el hombre en el *estado glorioso* será totalmente impasible, y, sin embargo, seguirá dotado de las virtudes y los dones, los cuales carecerán de semejante orientación, puesto que allí es imposible sufrir. San Buenaventura presenta así esta objeción: «Falla —dice— en este punto: en que tal diferencia no aparece en todos los estados: no tuvo lugar en el estado primitivo de justicia natural (anterior al pecado original) y tampoco lo tendrá en el estado glorioso, en los cuales hubo y habrá dones y virtudes y, sin embargo, ni se ordenaban ni se ordenarán a padecer»⁷².

Ya antes había escrito Adón Rigaud: «Según esto, si los dones se destinan exclusivamente a padecer, Adán en su estado primitivo habría carecido de ellos, pues mientras se encontraba en dicho estado era impasible»⁷³.

Por otra parte, ni siquiera es válido con respecto a toda clase de sujetos, pues los ángeles son impasibles, por ser incorpóreos, y, sin embargo, tenían y tienen los dones del Espíritu Santo, como antes se ha dicho, distintos de las virtudes. De ahí que el mismo Odón Rigaud prosiga en el lugar antes citado: «Siendo así, tampoco los tendrían los ángeles, por el hecho de ser impasibles, y es precisamente lo contrario lo que afirma San Ambrosio en el texto [el Maestro de las Sentencias]»⁷⁴.

(2.º) porque este argumento, referido a Cristo, tampoco resulta válido. Pues el Verbo pudo haberse encarnado en carne impasible, si el hombre

71. S. ALBERTO MAGNO, *III Sent.*, dist. 34, art. 2, ad 2, p. 622b.

72. S. BUENAVENTURA, *III Sent.*, loc. cit., p. 737.

73. LOTTIN, *art. cit.*, p. 86, 110-111.

74. *Ibidem*, p. 86, 103-104.

no hubiera pecado, y hubiera poseído, no obstante, dones idénticos a los que ahora posee. San Alberto Magno, pese a su simpatía por tal argumento, se hizo cargo ya de esta dificultad: «En contra de esta opinión —digamos mejor, de este argumento— se alza tan sólo una dificultad, pero de tal magnitud que no admite, al parecer, solución razonable, a saber: que los dones se le habrían dado a Cristo encarnado, en cuerpo no pasible, en el supuesto de que el hombre no hubiese pecado. Luego esta diferencia entre los dones y las virtudes no es sustancial, sino más bien accidental, condicionada por el estado de pecado»⁷⁵.

Existen, sin embargo, otras razones, en lo que se refiere concretamente a Cristo. Ciertamente Cristo posee los dones después de su resurrección y los poseerá por toda la eternidad, y, sin embargo, una vez resucitado, es enteramente impasible. Luego la finalidad esencial, constitutiva y distintiva de los dones respecto de las virtudes no es el padecer a semejanza de Cristo.

Finalmente, porque no debe determinarse *a priori* qué es lo que principalmente hemos de imitar en Cristo, sino atenernos a la enseñanza de la Sagrada Escritura. Pero según la Escritura, lo que principalmente hemos de imitar son las virtudes de Cristo: la humildad, la mansedumbre y la caridad, no sus dones: «Aprended de mí, que soy manso y humilde de corazón»⁷⁶; «mi mandato es éste: que os améis los unos a los otros, tal como yo os he amado»⁷⁷. Santo Tomás añade a este propósito: «Son también estas virtudes lo más destacado (más aún que los dones) en la Pasión de Cristo»⁷⁸, según aquello: «Nadie tiene un amor mayor que el que entrega su vida por sus amigos»⁷⁹. Que allí resplandecieron sobre todo la humildad y la mansedumbre, también consta, según aquello de Isaías: «Se ofreció porque quiso, no abrió su boca; como cordero llevado al matadero, como oveja muda ante los trasquiladores enmudecerá, no abrirá su boca»⁸⁰. He aquí la *mansedumbre*. Parecido es lo que sigue: «Pero fue él ciertamente quien soportó nuestros sufrimientos y cargó con nuestros dolores, mientras que nosotros le tuvimos por leproso, herido por Dios y *humillado*»⁸¹; «se *humilló*, hecho obediente hasta la muerte, y muerte de cruz»⁸². He aquí su humildad.

Con razón había escrito Santo Tomás en su comentario a las Sentencias: «Una vez más da la impresión de que esto y nada todo es uno; por-

75. S. ALBERTO MAGNO, *III Sent.*, d. 34, art. 1, p. 628b.

76. *Mt.* 11, 29.

77. *Jn.* 15, 12.

78. S. TOMÁS, I-II, 68, 1.

79. *Jn.* 15, 13.

80. *Isaías*, 53, 7.

81. *Ibid.*, 53, 4.

82. *Fil.* 2, 8.

que en la Pasión de Cristo lo que principalmente hacen resaltar los santos (los autores sagrados), como objeto de imitación es la caridad, la humildad y la paciencia, que son virtudes, más que la sabiduría y la ciencia, que son dones. No parece, pues, pasar de una invención, que no resiste el examen racional»⁸³.

3.º, porque este argumento no se diferencia realmente de aquel en que se fijaba como objetivo de los dones padecer y el de las virtudes obrar. Ya quedó demostrada anteriormente la falta de validez de este razonamiento. Tiene razón, pues, Odón Rigaud para escribir: «Pero nos sale al paso este dilema: o se dice que los dones son para *padecer*, o sea, para *recibir* como sujeto paciente una acción, y esto equivaldría a no decir nada, porque sin arte y sin hábitos de ninguna clase tú padeces si alguien actúa sobre ti, y tu pasión en este caso es efecto y resultado de su acción; o se dice que son para padecer en el sentido de sufrir voluntariamente el dolor. En este caso, por existir para este fin una virtud, la *paciencia*, no podrán diferenciarse en esto los dones y las virtudes»⁸⁴.

«Y, por otra parte, ¿es que los dones no realizan *actos*? Nos consta que sí, por lo menos de algunos de ellos, como del de piedad. De él escribe San Gregorio que produce obras de misericordia. Son por consiguiente para obrar y no tan sólo para padecer. Luego la diferencia que señalan es nula»⁸⁵.

β) *Parte positiva*

53. Así pues, una vez que aquellos grandes teólogos, allá por la mitad del siglo XIII, desecharon casi por unanimidad estas soluciones, se generalizó bastante un modo de distinguirlos que, avanzando en la misma dirección, hacía hincapié en el fin propio de los dones y de las virtudes, hasta que Santo Tomás lo transformó en distinción por parte del objeto formal. Con esto dio solidez a lo que decían los otros.

Por lo tanto, es preciso examinar minuciosamente esta razón o actitud que Santo Tomás da por buena, en los doctores que precedieron al Santo Doctor y luego en las obras del propio Santo Tomás, así en las anteriores a la Suma Teológica como en la misma Suma.

Santo Tomás formula del modo siguiente aquella tesis común en su tiempo: «Y por eso dicen otros que los dones se conceden para realizar *actos superiores* a los actos de las virtudes (he aquí la razón tomada del fin), y parece que esta opinión es la verdadera entre todas»⁸⁶.

83. S. TOMAS, *III Sent.*, dist. 34, q. 1, art. 1.

84. LOTTIN, *art. cit.*, p. 86, 104-109.

85. *Ibidem*, p. 86-87, 114-117.

86. S. TOMAS, *III Sent.*, dist. 34, q. 1, art. 1.

Y de esta misma manera aquí, en la Suma, después de haber justificado la tesis a su propio modo, concluye: «Y esto es lo que algunos afirman: que los dones perfeccionan al hombre en orden a la realización de actos más eminentes que los de las virtudes»⁸⁷.

54. a *Formulación de este argumento antes de Santo Tomás*. Lo proponen Felipe de Grèves, Odón Rigaud, Juan de Rupella, Guillermo de Melitona (Alejandro de Hales), San Alberto y San Buenaventura. En la exposición hay que distinguir dos tiempos: en el anterior a San Alberto es más imperfecta y es preciso hacer en ella correcciones; en la segunda fase, la de San Alberto y San Buenaventura, aparece mejorada. Más bien que corregirla, lo que Santo Tomás tiene que hacer es pulirla y completarla. Con Santo Tomás el argumento alcanza, como veremos, la máxima perfección.

55. 1) Parece que todos aquellos teólogos *anteriores a San Alberto* relacionaban la necesidad de los dones y consiguientemente su *finalidad* con la situación del hombre en el *estado de naturaleza caída*. De esta forma, señalan la diferencia entre dones y virtudes con arreglo a las condiciones en que se halla el hombre caído. De ahí que, aun cuando suenen igual las fórmulas que emplean estos autores que las empleadas por San Alberto y San Buenaventura, el contenido formal es distinto. Por eso cabe decir que se trata de un argumento nuevo. Algo semejante ocurre con el modo de razonar San Alberto y San Buenaventura y la forma en que lo hace Santo Tomás, como tendremos ocasión de ver más tarde. En realidad, San Alberto y San Buenaventura presentan el argumento como válido *para cualquier estado* en que se encuentre el hombre o, cuando menos, *hacen abstracción de esos estados*.

56. Veamos, pues, una por una estas explicaciones. *Felipe de Grèves* (el *Canciller*) escribe: Virtud, hablando con propiedad, «es lo primero que interviene en la rectificación de una potencia, o la primera orientación de una potencia a su bien sumo; el don, en cambio, consiste en una sobreañadidura liberal de gracia sobre la gracia propia de la virtud para *los actos consiguientes*».

Hay, efectivamente, *tres clases de actos*: los que vamos a llamar actos primeros, los actos medios, y los actos últimos o perfectísimos.

Actos *primeros* son los de las *virtudes*, porque las virtudes son esa clase de hábitos con los que se encauza primeramente una potencia.

Los actos *consiguientes* y *medios* son los de los *dones*, porque los dones se confieren para prestar ayuda a las virtudes (y, lógicamente, siguen,

87. *Suma Teológica*, I-II, 68, 1.

por orden de naturaleza, a las virtudes, porque al ayudante le corresponde estar naturalmente después de aquél a quien ayuda).

Mas los actos *consiguientes*, *últimos* y *perfectísimos*, son los de las bienaventuranzas.

Interpónense aquí también los actos de los *frutos*, que son, bajo cierto aspecto, actos *medios*, si bien de una manera diferente, como se expondrá en otra parte.

Se echa de ver esto en algunos ejemplos: el *primer* acto razonable (del entendimiento) en orden al fin (sobrenatural) es *crear* (acto de la virtud de la fe); el *segundo* (medio) es *entender saboreando* (acto del don de sabiduría); el *tercero* (último), la *limpieza completa del corazón para ver a Dios*, en la medida posible en esta vida (bienaventuranza); porque ver a Dios, con visión inmediata, va ligado a la limpieza plena en el cielo»⁸⁸.

Dice después: «Los actos *primeros* son los de las virtudes; los actos *medios* son los de los dones; que se conceden *como ayuda de las virtudes*.

El problema está en averiguar en qué ayudan los dones a las virtudes; y qué don a qué virtud.

Asimismo, hay que averiguar si es el don de ciencia el que viene en ayuda de la fe, o el de entendimiento, ya que la fe versa sobre el fin y la ciencia es acerca de los medios que a él conducen; y aunque el entendimiento verse sobre el fin, su luz y la de la fe caen sobre objetos distintos: la fe ve como en espejo, el entendimiento en imagen.

Además, no basta con decir que los dones se refieren a los actos medios, si queda sin explicar qué son esos actos segundos y en qué forma ayudan a los primeros»⁸⁹.

«Se debe responder que son dos los efectos de los dones; porque, como antes se dijo, ciertos impedimentos proceden de la *corrupción* e impiden la traducción de la virtud en obras. Los dones allanan esa clase de molestias o corrupciones para que la potencia en la práctica de la virtud proceda *más libre y expeditamente*. En este sentido se dice que los dones se conceden para servir de *ayuda a la virtud*. Por ejemplo: no se puede negar que la facultad del entendimiento, si se halla embotada, está menos dispuesta para las cosas que se han de crear, y de esta suerte queda impedido el efecto de la fe. El remedio llega con el don de entendimiento. De igual manera también, la prudencia, en la dirección de las obras, sufre el impedimento de la ignorancia. Una vez removido tal obstáculo por el don de ciencia, lleva a cabo sin trabas su acción.

88. LOTTIN, *art. cit.*, p. 79, 78-92.

89. *Ibid.*, p. 81, 152-160.

90. *Ibid.*, p. 82, 192-204.

Hay un *segundo efecto* de los dones, todavía más importante, en relación a los *propios actos*, es decir, en cuanto que los dones dirigen las pasiones, como las virtudes rectifican las operaciones»⁹⁰.

La opinión, pues, de Felipe es que los dones disponen principalmente para padecer, las virtudes para obrar, según explica en otro sitio⁹¹. En ello desde luego, es poco consecuente; no mucho antes había afirmado indistintamente de unos y otras ambas cosas.

57. *Odón Rigaud* se expresa de manera semejante: «Se diferencian los dones y las virtudes, y unos son los hábitos de los dones y otros, distintos, los de las virtudes, si se entienden, tanto la virtud como el don, en su *sentido propio*. La virtud dispone para obrar *bien* y el don para obrar *bien* y *sin trabas*. Téngase en cuenta que no llamamos don a cualquiera dádiva sin esperanza de retorno, sino al *hábito sobreañadido a la virtud para obrar bien y expeditamente*»⁹².

Y más adelante dice: «Tal es el motivo por el que otros dijeron que las virtudes disponen para obrar y los dones para obrar *expeditamente*. Esta opinión terminó también por generalizarse»⁹³.

Finalmente escribe: «Las bienaventuranzas encaminan hacia los actos perfectos, los dones hacia los actos perfectivos, las virtudes hacia los actos incoativos»⁹⁴.

58. *Juan de la Rupella* (de la Rochelle) dice así: «Si la gracia guarda relación con la facultad motora, o la dispone para obrar *rectamente*, o para obrar *sin dificultad*, o para obrar *con agrado*, o para realizar sus actos *con perfección*.

Si dispone para obrar con *rectitud*, es así como se halla en las virtudes, en cuanto que el obrar es común al actuar y al padecer.

Si para la *facilidad* en el obrar, tal es la manera de estar la gracia en los dones. Y esto hay que entenderlo así: las virtudes, desalojando de las potencias los pecados, las habilitan para obrar con rectitud. Pero, aun después de la expulsión de los pecados, subsisten en las potencias *debilidades*, cuya *medicina eficaz* son los dones. Recobrada la salud, las potencias sanas obran con facilidad y rectitud. Por eso dice el texto citado que los dones se conceden para prestar ayuda a las virtudes...

Si para encontrar *gusto* en la práctica de las buenas obras, así es como se halla la gracia en los frutos, de los que se habla en *ad Gal.*, cap. 5.

91. *Ibid.*, 81-82, 149-151; 167-190.

92. LOTTIN, *art. cit.*, p. 84-85, 55-60.

93. *Ibidem*, p. 87, 118-119.

94. *Ibid.*, p. 91, 252-253.

Si para la perfección en el obrar, tal es la manera de estar la gracia en las siete bienaventuranzas, de las que se habla en Mt., cap. 6»⁹⁵.

San Alberto Magno consigna así este argumento, tal como lo proponen estos autores: «Dicen que las virtudes disponen simplemente para obrar; los dones, en cambio, son facilitación de las virtudes y disponen para obrar *expeditamente*. Esta opinión tuvo en algún tiempo muchos defensores, debido a la autoridad de San Gregorio, el cual afirma que los dones se nos han concedido como ayuda de las virtudes contra los defectos»⁹⁶. Y a continuación añade: «Estoy de acuerdo, sin prejuicios, con esta última opinión, que se apoya en la autoridad de San Gregorio, porque éste habló acerca de los dones más que ningún otro santo.

Tal es el motivo por el que un doctor (Rupella) sostiene esta opinión, opinión que no deja de ser buena, aunque ciertos autores que la desapruaban la hayan explicado mal. San Gregorio dice de manera expresa que los dones se han concedido para prestar ayuda a las virtudes»⁹⁷. *Según Guillermo de Melitona*

59. Pero quien principalmente y de manera más completa defiende esta posición es el continuador de Alejandro de Hales, que es, según parece, *Guillermo de Melitona*⁹⁸. Dice así: «Los dones, los frutos, las bienaventuranzas son algo que otorga Dios *para la perfección de la naturaleza caída, no de la instituida*.

Téngase en cuenta al explicar este punto que la razón de ser de las virtudes, como puede coligirse razonablemente de las enseñanzas de los santos, es informar y rectificar el libre albedrío, el cual, sólo entonces está informado, cuando está rectificado en la justicia. Tal información rectificadora *en el estado de naturaleza instituida* habilita las potencias del alma para obrar *recta, expedita, gustosa y perfectamente* por la conformidad y obediencia de la naturaleza a la gracia.

Pero el primer hombre, al caer en la culpa, fue despojado de los dones gratuitos y herido en los naturales. Consecuencia de este *espolio* fue el desorden e incapacidad para lo bueno. Quedó, aparte de esto, enfermo y entorpecido para el bien a causa de las *heridas* recibidas. El resultado de tal entorpecimiento fue la fatiga y hastío cuando se trata de progresar en el bien o practicar obras buenas, de donde se originó una *cierta relajación* de vida o cierto entretenimiento en obras de *imperfección*.

El hombre así malparado, la naturaleza humana así caída, no podía rehacerse con solas sus fuerzas. Lo que hubiese bastado para obrar recta,

95. LOTTIN, *art. cit.*, p. 9, nota 33.

96. S. ALBERTO MAGNO, *III Sent.*, dist. 34, art. 1, p. 618b.

97. *Ibid.*, p. 619a.

98. Cf. BONNEFOY, *op. cit.*, p. 85.

fácil, deleitosa y perfectamente en el estado de naturaleza instituida, o sea, las virtudes solas, resultaba insuficiente después de la caída.

Por eso, la largueza de la bondad divina facilitó al hombre multitud de hábitos contra las diversas incomodidades antes mencionadas, para aliviar de este modo las deficiencias de la naturaleza humana caída; de suerte que el alma queda reformada por la aportación de gracia en las *virtudes*, que hacen a las *potencias capaces de obrar bien y rectamente*; por la provisión de gracia en los *dones* se capacitan también para *obrar con facilidad*; y por la infusión de gracia en las *bienaventuranzas*, para *obrar con perfección*.

Las *virtudes* capacitan el alma para *obrar*; los *dones*, para *obrar con soltura*; los *frutos*, para *obrar con agrado*; las *bienaventuranzas*, para *obrar con perfección*. De esta suerte, el autor y restaurador de la naturaleza humana depara cuatro remedios contra los cuatro agobios o quebrantos que provienen de la culpa.

Desde estas alturas se ve ya con claridad que *los dones, los frutos y las bienaventuranzas*, miran propiamente al estado de *naturaleza caída*; las *virtudes*, en cambio, *siempre* —y en cualquier estado— fueron *necesarias*. No existe, pues, semejanza alguna que autorice la comparación de los dones, los frutos, las bienaventuranzas e incluso las virtudes en sus distintos estados: *anterior y posterior a la culpa*⁹⁹.

60. Por todo lo dicho resulta ya claro que, conforme al pensamiento de estos teólogos, los dones sólo se dan en el estado de naturaleza caída y por razón de la naturaleza caída. No se comprende por qué se encuentran en Cristo, en la Sma. Virgen, en los ángeles y santos en el cielo, ni en Adán en estado de inocencia, tal como quedó ya demostrado en el capítulo primero.

Parece, pues, que se trata de una razón accidental y parcial, y no se ve que sea realmente distinta de aquélla según la cual las virtudes se darían contra los pecados, los dones, en cambio, contra los vicios o síntomas o secuelas de los pecados, opinión que ya refutamos anteriormente (concl. 4.^a) con Santo Tomás, San Alberto y San Buenaventura¹⁰⁰.

Esta reducción a la argumentación anterior ya la había indicado Odón Rigaud cuando dijo: «Quedan así solucionadas las objeciones propuestas contra la última opinión (que es la que tenemos entre manos), la cual es,

99. En ALEXANDRO DE HALES, *Summa Theologica*, I P. II libri, inquisit. 4, tract. III, titul. 2, memb. 2, cap. 1, art. 2, ad 8-9, n. 513, edit. Quaracchi, 1928, p. 755b. Esto mismo da a entender en III, q. 12, memb. II, al final: «tomado, pues, con propiedad, el nombre de virtud, las virtudes dicen relación a los actos *primeros*; los dones, a los *siguientes*; los frutos, a los *más completos*; las bienaventuranzas, a los *completísimos*».

100. Véase lo que dice SAN ALFERTO MAGNO, *III Sent.*, dist. 34, art. 2, obj. 2 (p. 620) y resp. (p. 622b).

tal vez, la misma que ésta que se ha propuesto a modo de solución», de la cual se habló anteriormente en la conclusión cuarta¹⁰¹.

Y lo cierto es que, por la explicación que da, resulta evidente la identidad esencial de ambas razones. Dice así: «En el hombre, que había caído a causa de su pecado, primero, por las virtudes, desaparece la enfermedad por la remoción de la culpa; en segundo lugar, se recobra la mejoría por los dones; y en una tercera etapa, se llega al estado perfecto, en cuanto es posible en esta vida, gracias a las bienaventuranzas.

Supongamos, por ejemplo, el caso de un infiel. Primeramente es removida la infidelidad por la virtud de la fe; después, gracias al don de entendimiento, va profundizando progresivamente en lo que cree y queda así desplazada la disposición en contrario del pecado precedente; luego, por la bienaventuranza de limpieza de corazón, se purifica el corazón de todo lo terreno hasta tal punto, que conoce y ve perfectamente a Dios en la medida asequible en esta vida.

La virtud, pues, dirige en los actos, por así llamarlos, incoativos (primeros); los dones, en los perfectivos (medios); las bienaventuranzas, en los perfectos (últimos).

Y esto es quizá lo que intentaron decir quienes dijeron que las virtudes son (simplemente) para obrar; los dones, para obrar expeditamente»¹⁰².

Queda así justificado el que San Buenaventura haya podido pasar, sin contradecirse, de esta posición, que mantuvo en III Sent., dist. 34, P. 1, art. 1, a aquella otra de los síntomas de los pecados, que defiende en el Breveiloquio, P. V, cap. 5. En realidad, ésta se reducía a la anterior.

Para mayor abundamiento, se expresa así en el mismo pasaje de las Sentencias: «Si replicas que es lo mismo habilitar una potencia y dejarla expedita y, por lo tanto, que es una misma la virtud que actúa recta y expeditamente, la respuesta es que, en obras del mismo género, es verdad; que no es en obras de distinto género, de distinto grado y condición.

Se dice, sin embargo, que los dones hacen más expeditos los actos que las virtudes, porque, si bien las virtudes dan desenvoltura para realizar los actos propios, quedan con todo los síntomas, que frenan al hombre en la práctica del bien. Ellos hacen que sea inepto todavía para actos más excelentes, a no ser que acudan en su ayuda los hábitos de los dones»¹⁰³.

61. *Crítica de esta explicación.* Este razonamiento no difiere en realidad de aquel que trataba de demostrar que las virtudes son contra los pecados, consiguiendo que las potencias obren *bien*; que los dones, por su parte, son contra los vicios o secuelas del pecado o síntomas del mismo,

101. LOTTIN, *art. cit.*, p. 89, 197-198.

102. *Ibidem*, p. 89, 178-189.

103. S. BUENAVENTURA, III Sent., dist. 34, P. I, art. 1, q. 1, ad 5, fine, p. 738-739.

ensanchando así el camino a las potencias y virtudes y logrando que obren éstas *expeditamente*.

Lógicamente se resiente este argumento del mismo fallo fundamental que aquél; *la diferencia es accidental y apropiada, no esencial y propia*. Por otra parte, no pasa de ser una *diferencia parcial*, porque no es valedera para los diferentes estados del hombre, es decir, antes del pecado y después de la glorificación; ni tampoco para todos los sujetos, pues no vale para Cristo nuestro Señor, ni para la Sma. Virgen, ni para los ángeles. Y, sin embargo, *se buscaba una razón esencial, propia y universal*, valedera para todos los sujetos y para cualquier estado de los mismos. Subsiste, pues, en todos estos teólogos el mismo paralogismo fundamental. Diríase que el progreso que lograron con respecto a otros razonamientos fue puramente verbal.

San Alberto Magno fue el primero en señalar semejante fallo en los cimientos. Estos teólogos se apoyaban principalmente en la autoridad de San Gregorio, el cual decía que los dones son «para ayudar a las virtudes contra los defectos». Y en realidad, ese era el sentido que les daba San Gregorio: contra los defectos en que incurrimos pecando. Así aparece claramente en las palabras, que cita Santo Tomás aquí, en el art. 2, arg. 2, y art. 8, arg. 2, comparado con el arg. *sed contra*.

Lo cierto es que aquellos teólogos hicieron suyo el sentir de San Gregorio. Estaba tan claro, que San Alberto Magno escribe: «En cuanto a lo que *parece decir San Gregorio*: que los dones han sido concedidos contra el defecto *que contrajimos pecando*, mi respuesta es que esto lo dijo de los dones *incidentalmente (per accidens)*, es decir, de los dones *por razón del estado del hombre* (caído) a quien se confieren. De no ser así, no existirían en los ángeles y en Cristo»¹⁰⁴.

Esto equivale a reconocer con llaneza que aquellos teólogos adujeron correctamente el texto de San Gregorio, si bien el argumento es de suyo (*per se*) inválido y sofístico, y sólo accidentalmente (*per accidens*) válido.

Y más adelante dice: «San Gregorio mismo habla de los dones según el efecto que causan en el hombre dañado por el pecado y no reformado por ellos, pero no habla del *acto sustancial (o esencial) de los dones*»¹⁰⁵. «Queda esto demostrado por aquella objeción, de que los dones existen en los ángeles y en Cristo y se hubieran dado también en nosotros, aunque nadie hubiese pecado. Resulta, pues, evidente que es accidental en los dones el ser remedio contra las heridas del pecado»¹⁰⁶.

Claramente aparece su falsedad: porque si la finalidad propia y única de los dones fuera ésta, prestar ayuda a las virtudes y potencias del hom-

104. S. ALBERTO MAGNO, *III Sent.*, dist. 34, art. 1 ad 5 prima arg., pp. 619-620.

105. *Ibid.*, art. 2, solutio ad id quod obicitur de Gregorio, p. 623a.

106. *Ibid.*, art. 2, q. 1, ad 2, p. 622b.

bre caído, donde no hay caída no habría dones. Así lo confiesa expresamente Guillermo de Melitona. Ahora bien, en los ángeles, en Adán inocente y en los bienaventurados en el cielo, donde no habrá enfermedad ni herida alguna, sino que todo será sano y reintegrado a un orden mejor que el anterior al pecado del hombre. Luego esta opinión es, sin duda alguna, falsa e insuficiente.

62. 2) *Exposición de San Alberto Magno*. Por consiguiente, el gran mérito de este eximio teólogo fue haber visto con claridad la laguna y el fallo en la argumentación común y clásica de los teólogos de su época y, al propio tiempo, haber *abierto la raíz de un argumento esencial y universal*.

Admite, pues, San Alberto la fórmula corriente y la gradación no menos común que los teólogos habían establecido entre virtudes, dones, bienaventuranzas y frutos. No recaían sus dudas sobre esta conclusión, sino sobre el medio de que se valían para probarla.

«Repito —dice él mismo— lo de antes: que las *virtudes* perfeccionan el alma para los actos *primeros*; los *dones*, para los *segundos*; las *bienaventuranzas*, para los *terceros*; y los *frutos*, para *el fin*, en el sentido de que unirse al fin es efecto de las buenas obras.

Veamos cómo puede ser esto *por parte de la razón*; pues de hecho la virtud de la fe no la perfecciona para el asentimiento de la primera verdad, a la que no ve, sino como en espejo y en enigma. Pero cabe una visión más perfecta de ella a la luz que difunde la inspiración de la gracia, y una experiencia sabrosa de la misma en la misma razón: y de este modo perfeccionan los dones.

Es más, cabe fijar la vista en ella a más altura con el máximo grado de certeza y entonces es acto de la bienaventuranza de limpieza perfecta, según aquello del evangelio (Mt. 5, 8): bienaventurados los limpios de corazón, porque ellos verán a Dios. E incluso acaece el que uno se recree saboreando tal certeza, lo cual constituirá ese hábito que llamamos fruto, al que da el Apóstol el nombre de fe. La Glosa dice en este mismo lugar que la fe no es otra cosa que la certeza de lo indivisible; a lo que hay que añadir: por la experiencia del Espíritu, ya que de otra forma no sería verdad lo que a este propósito dice San Ambrosio en este mismo pasaje de la Glosa: que deleita a sus poseedores con un placer insuperable y santo, y por eso tienen el nombre de frutos del Espíritu.

Según esto, los dones son las *segundas perfecciones del alma*. Presuponen, por orden de naturaleza, a las virtudes —que son las perfecciones *primeras*— aun cuando se los infunda simultáneamente.

Hay que hacer notar también que, según esta opinión, existen perfecciones que disponen el alma para la *práctica del bien difícil*; y otras que

la disponen para *la estabilidad en el bien*; y hay actos que constituyen *estado perfecto*.

De dos maneras puede ser perfeccionada el alma *para el acto*, a saber: para el acto primero, que es tal por ser el que procede primeramente de un hábito bueno, y así es como perfecciona la *virtud*; o para un acto *más alto*, o *segundo*, y tal es la manera de perfeccionar los *dones*.

Si se trata de la perfección referente al *estado*, por cuanto el estado no se define por un solo bien o por dos, sino por todos los que se pueden poseer, conforme a la perfección posible dentro del mismo, en este caso tenemos la perfección de las *bienaventuranzas* infusas.

Súmanse a esto los *frutos*, por parte de la unión con el fin, tal como se dijo anteriormente»¹⁰⁷.

Así pues, tanto las virtudes como los dones y las bienaventuranzas son hábitos realmente distintos y escalonados por orden de perfección; los frutos son actos solamente.

San Alberto admite, de modo parecido, la *fórmula* que aquellos teólogos tomaron de San Gregorio, esto es, que los dones son para prestar ayuda a las virtudes contra el defecto; pero *interpretándola* de modo totalmente distinto, esto es, no que sean esencialmente contra el defecto procedente del pecado o contra sus síntomas —lo cual, indudablemente, es algo del todo accidental y secundario— pues se trata de defectos que las virtudes contraen por razón del sujeto herido e imperfecto en que radican; sino que esencialmente y ante todo son contra los defectos e imperfecciones *esenciales* que tienen las virtudes *de por sí*; y en este sentido los dones ayudan a las virtudes sea el que fuere el estado en que se encuentre el hombre, lo mismo que en aquellos que no pecaron y no tienen, por lo tanto, defecto que comunicar a las virtudes.

«Dice San Gregorio expresamente —escribe San Alberto— que los dones han sido conferidos para socorrer a las virtudes (contra un defecto o impedimento).

Para la comprensión de esto es preciso notar que un impedimento de la virtud es con el que tropieza al realizar un acto propio, y éste no se da sino accidentalmente (*per accidens*), *por cierta indisposición de su sujeto*, y la virtud por sí misma lo elimina al cobrar fuerzas con el ejercicio. Lo afirma así San Bernardo en el primer libro *De consideratione*, dirigido al Papa Eugenio: «No hay cosa, por difícil que sea, que la costumbre no llegue a hacer fácil». Tal sucede especialmente en los hábitos. De ellos dice el Filósofo que nacimos para adquirirlos, y que de la práctica depende su perfección.

107. *Ibidem*, art. 2, q. 1, p. 622.

Un segundo impedimento para la potencia es el derivado *de la imperfección propia del hábito*; que es contrario hasta cierto punto al anterior. Por ejemplo, la potencia de nuestro entendimiento tiene por objetivo la Verdad Primera; la virtud de la fe le ayuda a conseguirlo, pero imperfectamente, pues la presenta como reflejada en un espejo y en forma enigmática; por este motivo, no perdurará.

Tal es la razón de que la potencia necesite de suyo otro hábito que la ayude más eficazmente en la consecución de su objetivo, y por eso se le infunde algo más alto, así como una segunda perfección, y esto es el don...

De *este modo* se entiende que los dones hayan sido conferidos para prestar ayuda a las virtudes o potencias contra la deficiencia o imperfección que las virtudes tienen de por sí, esto es, por definición y por esencia»¹⁰⁸.

Y porque le resultaba demasiado duro contradecir a San Gregorio, quien, por otra parte, sostiene que los dones realizan actos muy perfectos, como hace notar Santo Tomás aquí, I - II, 68, art. 5, arg. 3 y art. 6, arg. 2, con su respuesta y concedían aquellos mismos teólogos, por eso, como si tratase de ocultar su propia originalidad, atribuye modestamente a San Gregorio y a San Ambrosio esta idea de la doble finalidad y doble ayuda, esencial y ocasional, de los dones respecto de las virtudes, siendo así que él fue el primero en descubrirla explícitamente. «Dicen los santos —escribe— que los dones se nos concedieron como auxiliares de las virtudes y potencias contra las heridas del pecado y, además, como refuerzo, porque se destinan a *actos más perfectos*. Esto último es *sustancial* (esencial) a los dones, mientras que el ir contra la herida del pecado es *ocasional* (accidental), *por razón del sujeto en que se halla tal herida*.

Y esto lo comprueba aquella objeción según la cual (los dones) existen también en los ángeles y en Cristo, y los hubiésemos poseído nosotros, aunque nadie hubiese pecado. Por consiguiente, está bien claro que es *ocasional* (*accidental*) en los dones lo de servir de remedio contra la herida del pecado «o contra el impedimento que proviene de la caída del hombre»¹⁰⁹.

Contra aquellas heridas causadas por el pecado se ordenan directamente los siete sacramentos¹¹⁰.

«La virtud —añade— goza actuando, pero sólo por la remoción del impedimento que halla *en el sujeto*, contra el cual se concede el don, si bien éste va principalmente contra los impedimentos que las virtudes tienen *de suyo*, como el que entraña la fe al no trascender la visión en espejo

108. *III Sent.*, dist. 34, art. 1, p. 619.

109. *Ibid.*, art. 2, q. 1, ad 2, p. 622b.

110. *Ibid.*, in fine q. p. 623, et *IV Sent.*, dist. 1.

y bajo enigmas, y la prudencia por el hecho de razonar humanamente, envueltas en las nieblas del error» ¹¹¹.

He aquí cómo la fórmula de San Gregorio se ha transformado ya de accidental en esencial, y, en consecuencia, la *facilidad* de la operación perfecta, efecto de los dones, se ha convertido asimismo de ocasional en esencial; y finalmente las operaciones perfectas y segundas, propias de los dones, no son ya ocasionales, sino esenciales. Por consiguiente, San Alberto da a la misma fórmula tradicional un sentido absoluto, universal, esencial e intrínseco, y no sólo relativo, particular, accidental y ocasional, como aquellos teólogos de su tiempo, a partir de Felipe de Grèves. De hecho, la explicación de San Alberto equivale a un razonamiento totalmente nuevo.

Por eso pudo escribir con profundidad: «No hay inconveniente en que a una nueva perfección suceda y se adjunte otra en un mismo sujeto, siempre que no sean idénticas por definición. La opinión y la ciencia, por ejemplo, pueden versar sobre lo mismo sin excluirse la una a la otra, aunque algunos niegan que sea así. Si poseo la ciencia, no por eso pierdo la opinión fundada sobre indicios, ya que, cuando quiero, puedo guiarme por ellos. De igual manera, si alguien conoce la verdad por la luz de su intelecto, no pierde por esa razón la fe» ¹¹¹.

Por lo tanto, esa ayuda que prestan los dones a las virtudes la constituyen ciertas inspiraciones e ilustraciones divinas con las que el hombre logra un contacto mejor y más alto con las realidades sobrenaturales y juzga asimismo de las naturales.

«Hay un cierto entendimiento intuitivo bajo una luz recibida de Dios. Se trata de una luz santificante, que es el don, una perfección de nuestro entendimiento más excelente que la de la fe y la contemplación» ¹¹².

No son una misma cosa sabiduría y fe, aun cuando versen sobre los mismos objetos; ya que se trata de luces diferentes. Así pues, tal como antes se dijo acerca de la fe, que es una cierta luz con la que se ven los artículos, del mismo modo se ha de afirmar ahora que la sabiduría es una cierta luz de lo divino bajo la cual se ve y saborea experimentalmente lo divino. Por consiguiente, el don de sabiduría es propiamente gusto de Dios en sus dones. Esto parece afirmar Dionisio acerca de Hieroteo que, padeciendo, experimentando y saboreando, llegó al conocimiento de las cosas divinas. Por lo tanto, esta luz que ilumina y calienta y conduce a tal ciencia de Dios por el gusto de Dios en sus dones, dones sin los que El no está, se llama, en mi opinión, don de sabiduría. Y así es claro que no se

111. *Ibid.*, art. 1, ad 1, contra ultimam opinionem, p. 620a.

111. *Ibidem*, art. 1, ad ultimum, p. 620a.

112. *III Sent.*, dist. 35, art. 11, p. 656b, fine.

identifica con la fe, porque en la fe no se paladea a Dios en sus dones, sin los que El no está»¹¹³.

Resulta, pues, indudable que los dones disponen para actos más altos que las virtudes, y esto en razón de su misma esencia. Pero esos actos más altos son generalmente de *supererogación* o de consejo, mientras que los de las virtudes son de necesidad¹¹⁴. Y así la superioridad de los dones sobre las virtudes puede expresarse de tres modos: α) las virtudes disponen para obrar o padecer bien y rectamente, los dones, para obrar y padecer expedita y perfectamente; β) las virtudes son para los actos primeros o necesarios a todos en orden a la salvación, es decir, para los actos de precepto; los dones, para los actos segundos, de supererogación o de consejo; y γ) las virtudes obran bajo el impulso y dirección de la razón; los dones, por inspiración, ilustración y dirección especial del mismo Dios.

63. 3) *Exposición de San Buenaventura*. No aporta nada nuevo. Mantiene la misma jerarquía y la misma explicación de S. Alberto sobre las virtudes, los dones, las bienaventuranzas y los frutos. La completa con la adición de los sentidos espirituales. Formula, eso sí, la explicación con mayor claridad y limpidez.

«Hay, en efecto —afirma— actos *primeros*, actos *medios* y actos *últimos* o perfectos. Lo podemos comprobar, por ejemplo, en el acto de conocer: el primero es creer, el segundo entender, el tercero ver con limpieza de corazón.

Según esta triple diferencia del acto, se dan en nosotros tres diferencias de hábitos gratuitos, a saber: las virtudes, los dones y las bienaventuranzas; de modo que las virtudes se ordenan a los actos primeros, como la fe se ordena a creer; los dones se ordenan a los actos medios, como el don de entendimiento a entender, y las bienaventuranzas se ordenan a los actos últimos, como la limpieza de corazón se ordena a ver a Dios.

Y habida cuenta de que en los actos primeros las potencias se rectifican, en los segundos cobran soltura, y en los últimos se perfeccionan, de ello se deduce que los hábitos de las virtudes disponen para obrar rectamente, los hábitos de los dones, para obrar expeditamente, y los hábitos de las bienaventuranzas, para obrar o padecer perfectamente.

Mas desde el momento en que tales hábitos se dan en el alma, origínase en ella cierto estado de calma y satisfacción.

Integran esta satisfacción dos elementos: cierta *refección espiritual* y la *percepción espiritual* de la misma.

113. *III Sent.*, dist. 35, art. 1, ad 1, p. 645a.

114. *III Sent.*, dist. 34, art. 2, ad q. 2, p. 625 y *passim*.

Por consiguiente, a estos tres géneros de hábitos se añaden los frutos y los sentidos espirituales, que no son nuevos hábitos, sino que expresan el estado perfecto y el ejercicio de los antes mencionados.

Por otra parte, puesto que con nuestras propias fuerzas no somos capaces de llegar a la posesión de todos estos bienes, se nos ha dado la ayuda de los sacramentos. En ellos, según la diversidad de sus efectos, se nos confiere la gracia para el comienzo, desarrollo, y plenitud de todos estos hábitos de que venimos hablando, aun cuando tal gracia se ordena, sobre todo, a curar nuestras enfermedades»¹¹⁵.

Ese modo de señalar la diferencia con relación a los actos es acertado y propio, y resulta de todo lo dicho anteriormente; porque es proceder por causas propias y anteriores en el orden del conocimiento y por lo que es común a *todo estado*. Lo razonable es que el hombre, en cualquier estado, obre recta, expedita y perfectamente.

La conveniencia de ese modo de señalar las diferencias resulta bastante clara. Conforme se ha demostrado, no sólo se fija por este camino la diferencia entre dones y virtudes, sino que se pone de manifiesto juntamente la que existe entre todos los bienes que acompañan a la gracia: las virtudes, los dones, las bienaventuranzas, los frutos, los sentidos espirituales y los sacramentos. En efecto, las tres primeras diferencias señalan hábitos; las dos siguientes, estados o usos; la sexta, auxilios y ayudas de las antes mencionadas»¹¹⁶.

San Buenaventura explica la superioridad de los dones sobre las virtudes de manera casi igual que San Alberto: α) *por la mayor facilidad*; β) porque se dan para obras de supererogación o de consejo; γ) porque se regulan y se rigen por razones del todo sobrenaturales y divinas, a las que, sin embargo, parece reducir a ilustraciones de la fe más que a inspiraciones directas del Espíritu Santo concordes con las verdades de fe.

64. El *defecto* principal de San Buenaventura está en no mantener esta última explicación con tanta firmeza y energía como San Alberto. Se explica, en parte, por la tendencia y temperamento propios de San Buenaventura, que prefiere siempre conservar la tradición y concertar de algún modo los pareceres de los diversos autores. Cabe afirmar, pues, que la opinión de San Buenaventura es una especie de sincretismo o yuxtaposición de la explicación tradicional desde Felipe de Grèves y de la nueva interpretación propuesta por San Alberto. Diríase que su corazón se siente atraído por la opinión tradicional, mientras que su entendimiento se inclina del lado de la nueva explicación de San Alberto Magno.

115. S. BUENAVENTURA, *III Sent.*, dist. 34, P. I, art. 1, q. 1, p. 737.

116. *Ibid.*, p. 738.

Se trata, sin duda, de un defecto real, porque ambas explicaciones, en rigor, resultan incompatibles, de igual modo que son irreductibles lo esencial y lo ocasional.

Por otra parte, hay ciertos defectos que son comunes a él y a San Alberto: 1.º, porque, si los dones se destinan a obras de supererogación, no se explica uno el que se hallen habitualmente en todos cuantos tienen la gracia santificante, siendo así que no todos son llamados al estado de perfección; 2.º, porque no logran coordinarlos debidamente con las diversas virtudes; 3.º, porque tampoco es necesario dar por supuesto que las bienaventuranzas sean hábitos; 4.º, porque la razón que aducen para demostrar la superioridad de los dones sobre las virtudes no parece ser tan general y universal como para servir de prueba a una conclusión general.

65. (b) Exposición de Santo Tomás. Tal como hemos visto hasta ahora, eran dos las fórmulas corrientes para expresar la diferencia esencial o específica entre las virtudes y los dones del Espíritu Santo: primera, los dones se dan para servir de ayuda a las virtudes contra sus propios defectos; segunda, los dones se dan para la realización de actos más altos y perfectos que los de las virtudes.

La primera fórmula se expresaba también así: los dones son facilitaciones de las virtudes, en cuanto que quitan los estorbos que les impedían obrar con perfección; o de este otro modo: la finalidad de los dones es la realización de actos medios o expeditos. Y como los actos medios o expeditos eran más perfectos y más altos, por eso la segunda fórmula expresaba lo mismo en estos términos: los dones son para actos más altos y perfectos que los de las virtudes.

Queda igualmente claro, por lo que llevamos dicho, que fue San Alberto el primero en distinguir doble defecto en las virtudes: el *accidental* o derivado de la condición del hombre o sujeto caído, o por razón del estado en que se encuentra el sujeto, no restablecido aún de las heridas y síntomas del pecado; y el defecto *esencial*, inherente a la naturaleza misma del hábito virtuoso.

Por consiguiente, la diferencia *esencial* entre los dones y las virtudes debe ser natural, no accidental o por razón de su estado; y, por tanto, es evidente que la finalidad primaria de los dones es eliminar los impedimentos o imperfecciones *esenciales* o connaturales de las virtudes y dejarlas expeditas para actos de suyo más altos, es decir, para actos *esencialmente* y de suyo más perfectos.

Siendo esto así, es obvio que tales actos más altos deben convenir esencialmente o de suyo a los dones, y no esencialmente y de suyo a las virtudes, por cuanto superan la capacidad esencial de éstas.

Pero entonces surge sin más un problema: cuáles son y en qué consis-

ten esos *actos*; es decir: α) cuáles son esos actos más altos o más perfectos de los dones; β) en qué consiste esa mayor perfección o superioridad de los actos de los dones sobre los actos de las virtudes.

San Alberto Magno y San Buenaventura responden como antes hemos visto: α) que los actos de *los dones*, por lo menos en gran parte, son obras de *supererogación o de consejo*, mientras que los actos de *las virtudes* son obras *comunes o de precepto*; β) que la superioridad de los actos de los dones sobre los de las virtudes proviene de que los dones obran bajo el *impulso o ilustración o moción de Dios mismo*, en cambio *las virtudes* obran más bien bajo la *dirección e impulso de la razón humana*; que los *dones* obran *por contacto y experiencia de lo divino*, mientras que las simples virtudes, como por cierta separación o abstracción *mediante la razón humana*.

Esto es lo que encontró Santo Tomás antes de elaborar su doctrina acerca de los dones.

Conociendo el carácter de Santo Tomás, hay que dar por supuesto que mantendrá la fórmula tradicional. Propondrá, sin embargo, al mismo tiempo, una explicación nueva o más profunda, pues el Santo Doctor era, a la vez, muy tradicional o conservador y muy original o progresista.

66. Y así es en realidad. Primero, mantiene fielmente las *fórmulas comunes* de que hemos hablado, a saber: α) que los dones disponen para *actos más altos que los de las virtudes*: «Y por eso dicen otros que los dones se conceden para actos más altos que los de las virtudes, cuya opinión parece ser la verdadera entre todas»¹¹⁷; «y esto es lo que algunos dicen: que los dones perfeccionan al hombre para actos superiores a los de las virtudes»¹¹⁸; β) que los dones vienen en ayuda de las virtudes *contra los defectos o impedimentos*: «los dones se dan en ayuda de las virtudes contra los defectos... y así parece que perfeccionan lo que las virtudes no pueden perfeccionar»¹¹⁹.

67. Segundo, conserva también la explicación de la segunda fórmula propuesta por San Alberto Magno: que los dones van contra los defectos o impedimentos *que de por sí* comportan las virtudes, y no sólo contra los impedimentos o defectos que les vienen de los pecados original y actuales. He aquí sus palabras: «Los dones se dan como ayuda de las virtudes que perfeccionan las potencias del alma para la realización de actos proporcionados al modo humano, como la fe, que permite ver como en espejo y en enigma. Son dos los defectos de las virtudes: uno, accidental, que dimana de la indisposición de quien las tiene; debido a esa indisposición, subsiste (tal defecto) en el sujeto, pero desaparece al aumentar la virtud.

117. S. TOMAS, *III Sent.*, dist. 34, art. 1, [hacia 1254-1256].

118. I-II, q. 68, art. 1 [hacia 1269-1270].

119. I-II, q. 68, art. 8, sed contra: cf. art. 2, ad 3 [hacia 1269-1270].

El otro defecto es *esencial*, por parte del hábito mismo, como la fe es imperfecta por su constitución, en el sujeto que la tiene por ser enigmática. Semejante defecto queda corregido mediante un hábito superior, llamado don, porque lo da Dios y rebasa, por así decirlo, el modo propio de la operación humana. Así, el don de entendimiento hace ver de algún modo con nitidez y claridad lo que es de fe»¹²⁰.

De manera semejante se expresa en la Suma Teológica: «La razón humana, ya se la considere en la perfección de su desarrollo natural (mediante las virtudes adquiridas), ya como perfeccionada por las virtudes teologales (virtudes infusas) ni conoce todo ni puede conocer muchas cosas. Por consiguiente, es incapaz de evitar toda ignorancia y todos los demás vicios mencionados en la objeción. Pero Dios, a cuya ciencia y poder están sometidas todas las cosas, nos asegura con su moción contra toda necesidad e ignorancia, estupidez, dureza de corazón, etc. Por eso los dones del Espíritu Santo, que nos hacen secundar perfectamente la moción del mismo Espíritu, se dice que son dados contra esa serie de defectos»¹²¹.

68. *Tercero*, en cuanto a la explicación e interpretación de la *primera fórmula*, no coincide totalmente con San Alberto y San Buenaventura. No admite el Santo Doctor que los actos propios de los dones, en lo que superan a los actos de las virtudes, sean obras de consejo o de supererogación, como afirmaban San Alberto y San Buenaventura. «Los dones —dice— exceden la perfección común de las virtudes no en cuanto al género de actos —como los consejos exceden a los preceptos—, sino en cuanto al modo de obrar, según que el hombre es movido por un principio superior»¹²².

Y tiene razón, porque la diferencia específica entre los dones y las virtudes debe igualar en extensión y universalidad al sujeto propio de los dones. Pero el sujeto propio de los dones es más universal que el género constituido por las obras de supererogación o de consejo. En efecto, como se puso de manifiesto desde el primer capítulo, el sujeto propio de los dones es toda criatura racional que se halle en posesión de la gracia habitual; la obra de consejo o de supererogación, en cambio, no se extiende a todas las criaturas racionales que poseen la gracia habitual. El por qué de esto es que la diferencia entre consejo y precepto vale para esta vida, no para el cielo; para los hombres, no para los ángeles; más aún, probablemente sólo para el hombre caído, no para el hombre en estado de naturaleza íntegra; los dones, por el contrario, abstraen de semejantes diferencias. Asimismo, porque aun en el estado actual de la vida presente y caída las obras de con-

120. *In Isaiam*, cap. 11, edit. Vives, t. 18, pp. 741-742.

121. I-II, q. 68, art. 2, ad 3.

122. I-II, q. 68, art. 2 ad 1.

sejo no atañen a cuantos tienen la gracia habitual, sino a algunos solamente; por el contrario, las obras de precepto, al igual que los dones, corresponden a todos los que tienen la gracia habitual.

Luego es manifiesto que la distinción entre consejos y preceptos no es ni suficiente ni adecuada para establecer la diferencia entre los dones del Espíritu Santo y las virtudes.

Admite, sin embargo, el otro principio o raíz de explicación de aquella fórmula: que la superioridad y elevación de las obras de los dones sobre las de las virtudes proviene de que el hombre, en las obras de los dones, actúa *empujado y movido por inspiración divina*, mientras que en la práctica de las virtudes se guía por *la propia razón o según el modo propio de su razón*. De ahí que admita esta diferencia «en cuanto al modo de obrar solamente, según que el hombre es movido por un principio superior»¹²³, esto es, por el Espíritu Santo.

Nada quedaba ya, una vez excluido el género y materia de las obras, sino el diverso modo o razón formal de obrar. Había, pues, que admitir una diferencia puramente formal, no material (por parte del sujeto u objeto material), entre las virtudes y los dones del Espíritu Santo. Distingue, pues, los dones de las virtudes, no por el sujeto o por el fin, sino más profundamente por razón de su motivo formal.

69. Santo Tomás, desde el comienzo hasta el final de su vida, *explicó esa diferencia partiendo de este principio, de una manera más clara y profunda*.

Aprendió de San Alberto y San Buenaventura que los dones obran y padecen por una especie de *instinto o inspiración divina*, con ventaja y superioridad sobre el modo ordinario del actuar y padecer de las virtudes. Más aún, vio que tal *inspiración* constaba por revelación, porque la Escritura llama *espíritus* precisamente a los dones, lo que equivale a llamarlos frutos o efectos de la inspiración divina¹²⁴.

Recordó inmediatamente a su vez la doctrina filosófica de Aristóteles según la cual: α) hay, antes y por encima de nuestro consejo, una especie de instinto o inspiración divina que nos mueve primariamente a tomar consejo y a pensar; β) cuando el hombre obra secundando tal instinto o inspiración recibe el nombre de héroe o casi dios y se siente empujado y actúa con fortaleza divina o heroica.

Son tres, efectivamente, los modos de obrar moralmente el hombre: α) uno común y ordinario, que se da en la mayoría de los casos. Es el modo propio de las virtudes, adaptado a la naturaleza humana, por cuanto las virtudes, por definición, son hábitos ajustados a la razón o naturaleza humana, por definición, son hábitos ajustados a la razón o naturaleza humana, «hábitos, como dice Cicerón, conformes con la naturaleza y acordes

123. I-II, q. 68, art. 2, ad 1.

124. *Isaías*, 11, 2-3.

mana, «hábitos, como dice Tulio, conformes con la naturaleza y acordes con la razón»¹²⁵. Este modo puede llamarse, en resumidas cuentas, *modo humano*, porque se regula según la medida humana. β) Otro modo de obrar en algunas ocasiones, es *infrahumano* o bestial. Se da en aquellos casos en que ciertos hombres se portan lo mismo que brutos animales. Es un modo de proceder raro, de escaso número de hombres, de anormales. γ) Hay, por fin, un tercer modo, que es directamente opuesto y contrario al anterior. Se trata de un modo *sobrehumano* o *ultrahumano*, que excede el modo regular y común de la conducta humana. Es asimismo un caso raro, y se encuentra en un plano superior al nivel común de las virtudes humanas. Quienes obran de esta forma reciben el nombre de hombres divinos o héroes, y estas virtudes se llaman virtudes heroicas¹²⁶. Pues por el mismo motivo que la fiera o crueldad se llama vicio *infrahumano* —afirmación que no se hace si no es con relación al modo *humano*, lo mismo que el diminutivo se dice con relación al positivo—, la virtud o buen modo de obrar como por inspiración divina solía denominarse modo *ultrahumano* o *sobrehumano* o divino.

Dado, pues, que el obrar de la *virtud heroica* es *ultrahumano* o *sobrehumano* en cuanto que procede por instinto o inspiración divina, los dones del Espíritu Santo, por suponer que proceden asimismo por instinto o inspiración divina, debe decirse que actúan de manera *sobrehumana*, y que son de naturaleza similar a la de las virtudes heroicas.

En conclusión, la fórmula, según la cual el hombre mediante los dones obra y padece por inspiración o instinto divinos, significa lo siguiente: α) que los dones son como virtudes heroicas; β) que los dones difieren de las virtudes como las virtudes heroicas de las meramente humanas o de las que así se llaman comúnmente; γ) y como la virtud heroica difiere de la ordinariamente llamada virtud por el *modo de obrar*, en cuanto que la virtud común obra al *modo humano*, o proporcionado a la naturaleza racional, mientras que la virtud heroica procede de *modo sobrehumano*, superior a nuestra naturaleza, esto es, de *modo cuasi divino*, se debe afirmar que la diferencia entre las virtudes y los dones se ha de expresar de la manera siguiente: las virtudes actúan al modo humano (modo más imperfecto o inferior); los dones, al modo divino, o sea, de una manera sobrehumana, más perfecta o superior.

Es así como llega a entenderse el sentido de la opinión común según la cual los dones perfeccionan al hombre para actos *superiores* (en cuanto al *modo de obrar*) a los actos propios de las virtudes.

125. TULIO CICERON, *Retórica*, lib. 2, cap. 53; S. TOMAS, I-II, q. 56, art. 5.

126. Véase ARISTOTELES, *VII Ethic. Nic.*, cap. 1, n. 1-3.

Doble es la reducción de los dones hecha por Santo Tomás: α) a las virtudes heroicas; β) a las virtudes del alma purificada («purgati animi»), a las cuales reduce asimismo las virtudes heroicas¹²⁷.

70. Que, de hecho, Santo Tomás *reduzca a las virtudes heroicas los dones del Espíritu Santo* es algo que cabe comprobar con muchas citas. Dice así: «A veces estos dones se llaman virtudes según la acepción común de virtud. Sin embargo, tienen algo que excede la noción común de virtud, en cuanto que son ciertas *virtutes divinas* que perfeccionan al hombre en cuanto *es movido por Dios*. Por eso Aristóteles pone sobre la virtud común cierta virtud *heroica* o *divina*, por la cual se dice que algunos son *hombres divinos*»¹²⁸.

Y de manera todavía más clara, escribe: «La clemencia es virtud *humana*, y el vicio contrario es la crueldad, que es también malicia humana. En cambio, la fiereza o inhumanidad se incluye dentro de la bestialidad, y no se opone directamente a la clemencia, sino a otra virtud más noble, que Aristóteles denominó *virtud heroica* o *divina*, y que a nosotros nos parece pertenecer a los dones del Espíritu Santo. La sevicia se opone, pues, al *don de piedad*»¹²⁹.

El Santo Doctor explica del siguiente modo en qué consiste la virtud heroica y su relación con lo que ordinariamente llamamos virtud y con la bestialidad o malicia infrahumana: «Se ha de advertir que la *perversidad* en cualquier género de cosas resulta del desajuste en la proporción a ellas debida. La enfermedad corporal en el hombre, por ejemplo, proviene de la pérdida de la proporción de humores *debida* a tal hombre; y de modo parecido la perversidad del apetito, que perturba en ocasiones la razón, se debe a la alteración de la conmensuración de los afectos humanos.

Mas esta corrupción no está en un punto *indivisible*, sino que admite cierta flexibilidad, como se ve en la proporción humoral del cuerpo humano, pues la naturaleza humana queda a salvo con más o menos *temperatura*. De manera semejante el equilibrio en lo humano se salva dentro de la diversidad de afectos.

Por lo tanto, cabe un modo de perversidad en este terreno sin traspasar los linderos de la condición humana. Es lo que se llama simplemente incontinencia o malicia *humana*, y viene a ser algo así como la enfermedad corporal con la que aun es compatible la naturaleza *humana*.

Puede perderse también de otro modo el equilibrio de los afectos humanos, llegando a un extremo tal que se traspasen las lindes de lo humano, imitando los afectos de una bestia, por ejemplo de un león, o de un

127. Vide *infra*, n. 72.

128. S. TOMÁS, I-II, q. 68, art. 1, ad 1.

129. II-II, q. 159, art. 2, ad 1 [circa 1271-1272].

puerco. Esto es lo que se conoce con el nombre de *bestialidad*. Es como si por parte del cuerpo, la complexión de alguien llegase a trocarse en la de un león o de un puerco...

Comienza, pues, por afirmar (el Filósofo) que es acertado decir que a la bestialidad se opone esa clase de virtud que *sobrepasa el modo ordinario humano*, y a la que cabe llamar virtud *heroica o divina*. De hecho los gentiles daban el nombre de héroes a las almas de sus difuntos *insignes*, llegando incluso a decir que habían sido *deificados*.

Esto resulta evidente si se considera que el alma humana ocupa una zona intermedia entre las sustancias superiores y divinas con las que comunica por su inteligencia, y los animales, con los que tiene de común las facultades sensitivas.

En consecuencia, de la misma manera que los afectos de la parte *sensitiva* se deterioran en algunos casos en el hombre hasta el extremo de asemejarse a los brutos, y esto se llama bestialidad, *superior a la malicia humana* y a la incontinencia; así también la *parte racional* se perfecciona y desarrolla en ocasiones *más allá del modo común de la perfección humana*. Se asemeja entonces a las sustancias separadas. Es a lo que llamamos virtud *divina*, porque es superior a las virtudes normales humanas.

Las cosas están así de tal modo ordenadas, que el medio se halla en contacto con sus dos extremos. De ahí que en la naturaleza humana una parte toca con la que la limita por arriba, otra está en contacto con la zona inferior, y una tercera se encuentra en el medio... Seguidamente manifiesta que en los hombres se da una cierta virtud heroica o divina, y para ello aduce dos pruebas: primero, por lo que dice Homero, que pone en escena a Príamo diciendo que su hijo, Hector, era *extraordinariamente bueno*, de suerte que no parecía descender de hombre mortal sino de un Dios; porque resplandecía en él *algo divino, por encima del nivel común entre hombres*; y, en segundo lugar, aduce como prueba de lo mismo la expresión corriente entre los gentiles, que aseguraban que algunos hombres *se convertían en dioses*, y ya Aristóteles explica que esto no debe tomarse en el sentido de que la naturaleza humana se trueque en divina, sino *por la excelencia de su virtud, superior a la común de los hombres*. De aquí deduce que se da en algunos hombres cierta *virtud divina* y que tal virtud es el extremo opuesto a la bestialidad.

Demuestra a continuación su aserto con *dos razones*. La *primera*, porque la malicia o la virtud decimos que son propias de hombres: de ahí que la malicia no se atribuya a la bestia, que está por debajo del nivel humano; ni la virtud a Dios, que es superior al hombre. Mas la virtud divina supera en nobleza a la virtud humana, que es a la que llamamos *simplemente virtud*; mientras que la perversidad de la bestia es un género de

malicia diferente de la humana, que es la que se llama *simplemente malicia*.

Aduce una *segunda* razón... y asegura qu eaquellos en quienes se descubre una bondad tan extraordinaria, que es *raro* encontrarla en hombres, parecen ser *hombres divinos*. Por eso los espartanos, es decir, algunos ciudadanos de Grecia, cuando la bondad de un hombre les causa gran admiración, exclaman: *es un hombre divino*. También es raro de manera similar que se dé en hombres malicia bestial... En consecuencia, dado que la virtud divina se da raramente entre los buenos, lo mismo que la bestialidad se da raramente entre los malos, parece que se corresponden mutuamente en forma de oposición»¹³⁰.

71. Con semejante punto de partida, aparecen sin dificultad las siguientes *explicaciones de la diferencia entre los dones del Espíritu Santo y las virtudes*.

«Para su comprensión —afirma— es preciso notar que aun cuando la virtud pueda encontrarse en cualquier cosa... sin embargo, en *materia moral*, que es la que ahora únicamente nos preocupa, por virtud entendemos la *virtud humana*, que dispone para la buena realización de la actividad humana.

La actividad puede llamarse propia del hombre o *humana* bajo tres puntos de vista:

1.º, *por parte de la potencia que realiza o impera la acción* (es decir, del sujeto y del agente), como la operación de la *razón* o de una potencia que *obedece a la razón*, ya que *de la razón le viene al hombre el ser hombre*. La nutrición y la visión (operaciones de la facultad vegetativa y sensitiva) no son operaciones del hombre en cuanto tal, sino por lo que tiene de viviente (vegetativo) o animal (sensitivo). Por consiguiente, a todos los hábitos que perfeccionan al hombre para alguna operación que no es común a los hombres y a los brutos, cabe llamarlos *virtudes humanas*.

2.º, una operación se llama *humana por su materia u objeto* (material), como es el caso en que tenga por materia *pasiones* o *acciones humanas*. En este sentido, las virtudes *morales* son propiamente virtudes *humanas*. De ahí que diga el Filósofo en el X *Ethic.*, cap. 7, que el ejercicio de la virtud *especulativa* es *más divino que humano*, porque versa sobre lo necesario y eterno, no sobre lo humano (y contingente).

3.º, se llama a la acción *humana por el modo* (*por el objeto formal quo*), porque en las operaciones humanas bajo el primero y segundo aspecto se mantiene todavía sin duda el *modo humano*. Pero si alguien hace lo que es propio del hombre (según el primero y segundo puntos de vista, o sea,

130. S. TOMAS, *In VII Ethicorum*, lect. 1 [circa 1266].

en cuanto que procede del hombre o sobre él versa) *de manera sobrehumana*, su acción resultará *no puramente humana*, sino *divina en cierto modo* (quiere esto decir que será humana materialmente, por parte del sujeto y del objeto material; pero divina en su aspecto formal, por su principio impulsivo y su objeto formal *quo*). En esto funda el Filósofo (VII Ethic., cap. 1) la división de la virtud en simplemente humana y en *heroica*, a la que llama *divina*, ya que por su excelencia el hombre se hace *de alguna manera Dios*.

En esto me apoyo para afirmar que los dones difieren de las virtudes: en que las virtudes perfeccionan para obrar *al modo humano*, y los dones para obrar *de un modo ultrahumano*.

Puede comprobarse esto en el caso de la fe (virtud) y del entendimiento (don). El modo connatural a la naturaleza humana es el de no percibir lo divino sino mediante el espejo de las criaturas y bajo semejanzas misteriosas. Para esto capacita la *fe* como *virtud*.

Mas el don *de entendimiento*, tal como dice San Gregorio, en su comentario a Ezequiel, hom. 19, *ilumina el alma* sobre materias oídas, de suerte que el hombre *pregusta* ya en esta vida lo que se ha de manifestar en la futura.

Esto mismo sugiere la misma *palabra don*, pues debe llamarse don en sentido propio lo que pasa a ser propiedad del donatario por *pura liberalidad* del donante, y no porque se deba a su condición»¹³¹.

«Existen efectivamente, virtudes intelectuales, teologales y morales. En todas ellas el denominador común es que perfeccionan para la realización de sus actos *al modo humano*. Los dones, en cambio, elevan el nivel en orden a una operación superior *al modo humano*. De ahí que sea necesario que haya un don especial en la *materia propia de cada virtud*, que tenga algún *modo excelente en aquella materia*»...¹³².

«El modo se asigna a cada cosa según *su propia medida*. De ahí que el modo de la acción se tome de la *medida y regla* de la acción. Por lo tanto, destinándose los dones a obrar de *modo sobrehumano*, es necesario que las operaciones de los dones *se midan* por una *regla distinta* de la *regla* de la virtud humana. Tal regla es la misma *divinidad participada a su modo por el hombre*, a fin de que actúe no *a lo humano*, sino como corresponde a quien ha sido hecho Dios por participación, según nos consta por lo anteriormente expuesto. Por consiguiente, en todos los dones la medida a que

131. *III Sent.*, dist. 34, q. 1, art. 1 [circa 1254-1256].

132. *Ibíd.*, art. 2.

se ajusta su operación es común; difieren por la materia sobre la que actúan»¹³³.

De modo parecido se expresa en el comentario *Ad Galatas*: «Dos cosas hay que considerar en la virtud: el hábito y el acto. El hábito de virtud dispone para obrar *bien*, el cual, en el supuesto de que se trate de un *obrar bien al modo humano*, se llama virtud; si dispone para *obrar bien de modo sobrehumano*, recibe el nombre de don. Por eso el Filósofo sitúa en un plano superior al de las virtudes comunes ciertas virtudes *heroicas*. Por ejemplo, el conocimiento enigmático de lo invisible de Dios cae *dentro del modo humano* y pertenece a la virtud de la fe; pero el conocimiento claro y superior al modo humano corresponde al don de entendimiento»¹³⁴.

Asimismo: «El Filósofo distingue dos géneros de virtudes: una *común*, que perfecciona al hombre *al modo humano*; otra *especial*, que recibe el nombre de *virtud heroica*, que lo perfecciona de *modo sobrehumano*. Y así cuando un valiente teme donde hay que temer, tenemos una virtud; la falta de temor en este caso sería un vicio. Si nada temiese, porque confía en la ayuda de Dios, tal virtud excedería *el modo humano* y a tales virtudes se las llama *virtudes divinas*», y se identifican con los dones del Espíritu Santo¹³⁵.

Igualmente dice: «Los dones constituyen una perfección de las virtudes, porque las elevan *sobre el modo humano*, como hace el entendimiento con la virtud de la fe, y el don de temor con la virtud de la templanza al rehuir los bienes deleitables *de manera sobrehumana*»¹³⁶.

Finalmente enseña lo mismo aquí, en la Suma Teológica, como aparece sobre todo en la lectura de la q. 68, art. 2, ad 1; y de manera especial en la q. 69, art. 3, en donde se asigna a las virtudes el *modo moderado*; a los dones, un modo *más excelente y abundante*.

72. *Otra reducción de los dones a las virtudes propone Santo Tomás*. Se inspira al hacerlo en los escritos de Macrobio, donde encuentra la clasificación de las virtudes cardinales en: políticas, purificativas, del alma purificada y ejemplares¹³⁷.

Así pues, el Santo Doctor en el *Comentario a las Sentencias* reduce los dones a las *virtudes ejemplares*: «Los dones —afirma— de que ahora tratamos, son virtudes *divinas*. Por consiguiente, se reducen a las virtudes *ejemplares* que (Macrobio) pone en Dios. Estas *no se identifican en especie con las virtudes políticas*, sino que están en un *plano superior*, tal como

133. *Ibid.*, art. 3. La misma doctrina aduce en el *Comentario a Isaías*, 11, que citamos anteriormente, n. 67, por los años 1259-1261.

134. *Super ad Gal.*, cap. 5, lect. 6, ed. Marietti, p. 593 [circa 1259-1265].

135. *In Matt.*, cap. V, p. 71b [circa 1256-1259; a 1271-1272].

136. *De Caritate*, q. unic. art. 2, ad 17 [circa 1270-1272].

137. Vide I-II, q. 61, art. 5).

dice el Filósofo en la *Etica*, VII, cap. 1»^{137*}. Con esto resulta claro que el Santo Doctor identifica en este pasaje *las virtudes ejemplares y las heroicas*.

Sin embargo, en la *Suma Teológica* identifica las virtudes heroicas con las virtudes del *alma purificada*: «Estas, decimos, son las virtudes que se dan en los *bienaventurados* o en algunos que en esta vida son ya *muy perfectos*»¹³⁸; tales son, evidentemente, los héroes o varones divinos (los bienaventurados).

Y de manera todavía más clara: «Este hábito *heroico* o *divino* no difiere de la virtud comúnmente dicha, si no es por el *modo más perfecto*, esto es, en cuanto que quien lo posee está dispuesto al bien de un *modo más alto* que el común de los hombres. Esto no demuestra que Cristo no poseyera las virtudes, sino que las tuvo *perfectísimamente*, de modo superior al común. En este sentido, habla también Plotino de un *modo sublime* de las virtudes, que él llama virtudes del *alma purificada*»¹³⁹.

Guillermo de Auxerre, que negaba la distinción esencial entre dones y virtudes, había hecho ya esta reducción de los dones a las virtudes del alma purificada (*purgati animi*). Dice así: «En realidad, las virtudes políticas se distinguen de los dones por las obras exteriores, porque en el *estado* de virtudes *políticas* no ejercen sino obras exteriores, tal como llevamos dicho. Pero en cuanto son purgativas o *de alma purificada* realizan actos *internos*, y en tal estado se las llama dones y santificaciones del alma. De ahí el que Orígenes diga en el comentario al Cantar de los Cantares que Salomón enseña en sus Proverbios virtudes políticas; en el Eclesiastés, virtudes purgativas; en el Cantar de los Cantares, virtudes de alma purificada.

Y así es en verdad: porque en los Proverbios se dan normas *generales* por las que se rige la vida humana en sus obras exteriores; en el Eclesiastés se nos enseña ante todo el menosprecio del mundo, con el cual se *purifica* el espíritu humano para que, dejando a un lado las preocupaciones mundanas, tienda hacia los deleites del espíritu, hacia el descanso espiritual; en los Cantares se enseña cómo se ha de *reposar* entre los brazos del verdadero esposo, lo cual consigue hacer con perfección únicamente el *alma purificada*»¹⁴⁰.

Hasta el presente ignoramos si el Santo Doctor conoció o no la obra del Altisiodorense. Sin embargo, yo diría que la conoció, como aparecerá al tratar de la división de los dones.

137*. *III Sent.*, dist. 34, q. 1, art. 1, ad 6.

138. *III Sent.*, dist. 34, q. 1, art. 1, ad 6.

138. I-II, q. 61, art. 5.

139. *III*, q. 7, art. 2, ad 2.

140. En LOTTIN, *art. cit.*, p. 72, 96-107.

San Alberto plantea el problema de la ya citada reducción y parece que la niega ¹⁴¹.

73. CONCLUSION: *Santo Tomás demuestra con varias razones la distinción específica entre dones y virtudes.*

74. *Primera:* porque los dones del Espíritu Santo se obtienen por *divina inspiración* o *instinto*, según la fórmula de San Alberto y San Buenaventura.

Los hábitos que disponen formalmente las facultades del hombre para ser movidas de manera conveniente y sin demora por principios motores específicamente diferentes, difieren según la especie entre sí. Ahora bien, los dones del Espíritu Santo y las virtudes son hábitos que disponen formalmente las potencias del hombre a ser movidas conveniente y prontamente por motores de diferente especie. Luego los dones del Espíritu Santo y las virtudes son hábitos que difieren específicamente entre sí.

La *premisa mayor* no ofrece dificultad. Siempre que hay dos extremos *relativos* específicamente diferentes, también entre los otros dos *correlativos* la diferencia tendrá que ser específica, porque los correlativos son de un mismo orden y naturaleza. Pero la disposición del *móvil* es correlativa a la de quien lo mueve, es decir, a *su motor*, porque todo cuanto se mueve debe ser *proporcionado* al motor; luego dondequiera que los motores sean específicamente diferentes, también las disposiciones de los móviles deberán ser diferentes entre sí en cuanto a la especie.

La *premisa menor* es también clara. *Dios y el hombre*, o la razón *divina* y la razón *humana*, son dos principios *motores* de las potencias del hombre, diferentes entre sí en cuanto a la especie. Ahora bien, los *dones* del Espíritu Santo son hábitos que disponen formalmente las potencias del hombre para ser movidas adecuada y prontamente por la razón *divina*, es decir, por instinto divino; mientras que las *virtudes* son hábitos que disponen formalmente las potencias del hombre para ser movidas bien y prontamente por la razón *humana*; luego los dones del Espíritu Santo y las virtudes son hábitos que disponen formalmente las potencias del hombre para que sean movidas adecuada y prontamente por principios motores específicamente diferentes.

La *premisa mayor* de este silogismo consta, porque Dios y el hombre no pertenecen a una misma especie, sino que se diferencian, como es claro, específicamente, y esto no sólo en cuanto al ser, sino también en cuanto al obrar y al mover.

La *premisa menor* es también clara, por la misma noción de don y de virtud. Al decir *virtud* entendemos un hábito proporcionado a la naturaleza

141. S. ALBERTO MAGNO, *III Sent.*, dist. 34, art. 1, segunda serie de objeciones, dificultad 1, p. 616a, et resp. p. 619b.

y a la razón, pues se la define así: «*hábito a modo de naturaleza, conforme con la razón*»¹⁴². El *don*, en cambio, procede directa y formalmente de la *inspiración divina* y, por tanto, debe ser *hábito a modo de Dios, conforme con la razón divina*. Por esto a los dones del Espíritu Santo en la Sagrada Escritura «no se los designa con el nombre de dones, sino más bien con el de *espíritus*, tal como dice Isaías, c. XI, 2-3: *Sobre él reposará el espíritu de sabiduría y de inteligencia...* En estas palabras se nos da a entender manifiestamente que son allí enumerados esos siete en cuanto que se encuentran en nosotros *por inspiración divina*»¹⁴³. Por consiguiente, «las *virtudes humanas* perfeccionan al hombre en cuanto que es apto para ser movido por la *razón* en su actividad interior y exterior»¹⁴⁴; los *dones* lo perfeccionan en cuanto que es apto para ser movido por el *Espíritu Santo*, esto es: «merced a ellos se dispone de tal manera, que viene a ser fácilmente gobernable por la *inspiración divina*»¹⁴⁵.

En conclusión, que los dones del Espíritu Santo y las virtudes difieren específicamente.

75. *Segunda*, porque los *dones* se nos conceden *para remediar defectos esenciales de las virtudes en orden a la consecución cabal y perfecta del fin sobrenatural* (según la fórmula de San Gregorio, conforme a la interpretación que de ella hizo San Alberto).

Los hábitos que corrigen la imperfección o desproporción esencial de las virtudes en orden a conseguir cabal y perfectamente el fin último sobrenatural, difieren específicamente de las virtudes. Ahora bien, los dones del Espíritu Santo son hábitos que corrigen la imperfección o desproporción esencial de las virtudes en orden a la consecución debida y perfecta del fin sobrenatural. Luego los dones del Espíritu Santo son hábitos específicamente distintos de las virtudes.

La premisa *mayor* es obvia. En efecto, el hábito que supera o excede esencialmente a otro, esencial o específicamente se diferencia de él, como indican los mismos términos: como el hombre, que excede esencialmente al bruto, difiere específicamente de él, pues entre lo realmente excedente y lo realmente excedido hay diferencia real. Ahora bien, el hábito que repara la esencial imperfección o desproporción de otro lo supera o excede esencialmente, puesto que nadie da lo que no tiene, y si remedia formalmente una imperfección o desproporción, es porque posee formalmente tal perfección y proporción. En consecuencia, los hábitos que sanan la imperfección o desproporción esencial de las virtudes para la consecución cabal

142. I-II, q. 56, art. 5 (de Cicerón).

143. I-II, q. 68, art. 1.

144. *Ibid.*

145. *Ibidem.*

y perfecta del fin último sobrenatural difieren específicamente de las virtudes.

76. La premisa *menor*, que es la única que ofrece dificultad, se manifiesta del modo siguiente: *Las virtudes* son de tres géneros: α) las adquiridas, tanto morales como intelectuales; β) las morales infusas; γ) las teologales. Ahora bien, todas ellas adolecen de imperfección o desproporción esenciales en orden a la obtención cabal y perfecta del último fin.

α) *Las adquiridas*. Aunque el hombre las poseyera o pudiera tenerlas sin imperfección, por lo menos en el estado de naturaleza sana e íntegra, de suerte que pudieran llamarse posesión humana, aun con eso, resultan esencialmente imperfectas y desproporcionadas si se trata de alcanzar el último fin sobrenatural, por ser éste sobrenatural *quoad substantiam* y ellas totalmente naturales *quoad substantiam* y *quoad modum*.

β) *Las morales infusas*. Aunque pudieran tenerse en el grado de perfección que su género requiere, como en el estado de justicia original o en el cielo, con eso y con todo resultan esencialmente desproporcionadas en orden al último fin. Por el hecho de ser hábitos ordenados de suyo y primordialmente a las criaturas, son por esencia, es decir, primordialmente y de por sí imperfectos en orden a su mismo Creador. Ahora bien, las virtudes morales infusas son hábitos esencialmente, es decir, de suyo y ante todo ordenados a las criaturas, porque el objeto de las virtudes morales, incluso el de las infusas, es un bien creado; el fin último sobrenatural, por el contrario, es esencialmente el bien increado, es decir, Dios mismo contemplado cara a cara. Las virtudes morales infusas son, por consiguiente, esencialmente imperfectas e insuficientes para alcanzar o llegar debida y perfectamente al último fin.

γ) *Las virtudes teologales* son la fe, la esperanza y la caridad. Pues bien, la *fe* y la *esperanza* son virtudes *esencialmente imperfectas*, porque esencialmente implican alejamiento de su objeto propio, o sea, de Dios. Por consiguiente, aunque no en cuanto a la realidad, en cuanto al *modo* de alcanzar el último fin son esencialmente *imperfectas* y así las llama el Apóstol en I Cor. 13, 9, 13. Y para remediar la imperfección de la fe no basta la *ciencia teológica*, porque ésta versa formalmente sobre las conclusiones, no sobre los mismos principios, que se refieren al último fin y permanecen siempre oscuros e imperfectamente conocidos. Así pues, la ciencia teológica, en cuanto que es virtud intelectual y adquirida en cierto modo a base de estudio, es esencialmente desproporcionada para alcanzar o conectar debida y perfectamente con el último fin.

Finalmente, la *caridad*, cuando lleva adjuntas la *fe* y la *esperanza*, participa de cierta imperfección *esencial*, por razón del *estado* o de tal asocia-

ción. De ahí que en el modo de establecer contacto con su objeto propio, parece que la caridad lleva consigo su parte de *imperfección esencial*, o, digámoslo así, *connatural*.

77. *Los dones del Espíritu Santo*, por el contrario, son *esencialmente perfectos y proporcionados en orden a la consecución cabal y perfecta del último fin sobrenatural*. En efecto, los hábitos *directamente causados* por instinto divino, es decir, por inspiración del Espíritu Santo, que todo lo sabe y puede, son esencialmente proporcionados para alcanzar con la perfección debida el último fin. Ahora bien, los dones del Espíritu Santo son hábitos conferidos directamente por inspiración o instinto del Espíritu Santo, que todo lo sabe y puede, en orden al logro cabal y perfecto del fin último sobrenatural. Luego los dones del Espíritu Santo son hábitos esencialmente proporcionados a la consecución cabal y perfecta del fin último sobrenatural.

La premisa *menor* es evidente. La *mayor* nos consta porque Dios en cuanto que *mueve* es esencialmente proporcionado a Dios en cuanto que es *fin*, tal y como es Dios igual a Dios. Pero el último fin sobrenatural que se pretende conseguir con la debida perfección es *Dios-fin*; mientras que Dios en cuanto infunde los dones del Espíritu Santo es *Dios-motor*, que empuja con su instinto hacia el último fin. Luego los hábitos que proceden primariamente de tal inspiración divina son esencialmente proporcionados a la debida y perfecta consecución del último fin.

78. *Tercera*, por el *modo formalmente diverso de alcanzar unos mismos objetos materiales*. Se distinguen específicamente aquellos hábitos cuyos objetos formales son esencialmente distintos. Ahora bien, los dones del Espíritu Santo y las virtudes tienen objetos formales esencialmente distintos. Luego los dones del Espíritu Santo se distinguen esencial o específicamente de las virtudes.

La *premisa mayor* es manifiesta conforme al tratado de los hábitos, I - II, q. 54, art. 2.

La *premisa menor*, que es la única que ofrece dificultad, se explica fácilmente. El objeto formal por cuyo medio (*quo*) los dones del Espíritu Santo y las virtudes alcanzan a sus objetos materiales y realizan sus propias acciones es la *regla, medida o modo* con los que los objetos y las acciones se acomodan al último fin. Ahora bien, la *regla, medida o modo* con que las acciones humanas y sus objetos se acomodan al último fin, son algo esencialmente distinto en las virtudes y en los dones del Espíritu Santo.

α) En efecto, la regla de las *virtudes* adquiridas es la *prudencia* adquirida y ésta obra con arreglo a la deliberación natural de la razón natural *humana*; la regla de las virtudes morales infusas es la *prudencia infusa*, que

actúa según la deliberación de la *razón humana* iluminada por la fe; la regla de las virtudes teologales, en cuanto a su *ejercicio*, es la prudencia infusa; en lo relativo a su *especificación* o, lo que es lo mismo, en orden a su objeto, es la *fe*, que viene a ser algo así como la *sindéresis* sobrenatural. Ahora bien, todas estas reglas *presuponen* esencialmente una operación humana o *modo humano*, es decir, connatural a nosotros, tal como aparece con claridad en la prudencia y en la misma fe.

β) Por el contrario, la regla o medida de los *dones* del Espíritu Santo es la *providencia* sobrenatural de Dios mismo, esto es, su omnisciencia y omnipotencia sobrenatural, la cual es anterior y superior a toda prudencia o providencia humana. Ahora bien, la razón o prudencia de Dios es esencialmente distinta de la razón o prudencia de los hombres. Por consiguiente, también la regla u objeto formal *quo* de las virtudes se distingue esencialmente de la de los dones del Espíritu Santo.

79. *Corroboración primera*: La bondad de las virtudes se diferencia de la bondad de los dones lo mismo que la malicia humana difiere de la malicia bestial. Ahora bien, la malicia humana se diferencia específicamente de la malicia bestial en el grado y medida en que el hombre difiere en cuanto a la especie de las bestias. Luego la bondad de las virtudes se diferencia también según la especie de la bondad de los dones del Espíritu Santo.

La premisa *mayor*, que es donde únicamente hay dificultad, consta, porque el hombre media entre los animales y Dios: se compara a Dios en lo bueno, a los animales en lo malo. Pero la bondad de las virtudes es bondad propiamente humana; la de los dones, en cambio, que se identifican con las virtudes heroicas o divinas, es bondad divina, es decir, como propia de Dios. Por lo tanto, así como el hombre se diferencia de Dios específicamente, así la bondad propia del hombre es diferente en especie de la bondad propia de Dios.

80. *Corroboración segunda*: Igual proporción existe entre el modo humano y divino en los hábitos morales, que entre los diversos grados de abstracción en los hábitos intelectuales. Ahora bien, los diversos grados de abstracción originan distintas especies de hábitos intelectuales. Por consiguiente, también los diversos modos de considerar o medir los objetos y actos morales han de dar origen a especies distintas de hábitos morales. Dado pues, que las virtudes tienen un modo humano, los dones, por el contrario, un modo divino de alcanzar sus propios objetos materiales, hay que inferir que los dones del Espíritu Santo y las virtudes son hábitos morales de distinta especie.

Compárense los tres modos propios de la virtud *moral*, en III Sent., dist. 34, q. 1, art. 1, con los tres modos de la ciencia racional, en In Boetium De Trinitate, q. 6, art. 1, corp. y en la solución ad 4: modo racional, modo inteligible (modo humano) y modo divino.

Es, pues, indudable que el Santo Doctor transformó el argumento tomado *del fin*, tal como lo proponían San Alberto y San Buenaventura, en un argumento tomado *de la forma*, en cuanto que atañe o mira *al fin*.

81. *Sin embargo, estas razones o explicaciones de Santo Tomás no carecen de dificultad.*

Primero: no parece verdad que los dones sean más perfectos que las virtudes ni que se confieran para subsanar su imperfección esencial. En efecto, el medio de una demostración debe ser tan universal como la conclusión que se quiere demostrar. Ahora bien, en el argumento propuesto el medio de que se sirve es menos universal que la conclusión a que pretendía llegar, puesto que el medio en tal demostración es que *algunas* virtudes son esencialmente imperfectas o desproporcionadas para alcanzar debidamente el fin sobrenatural; la conclusión, empero, que se intentaba demostrar era que *todas* las virtudes son esencialmente imperfectas o desproporcionadas por lo que a tal fin se refiere.

Es verdad que *las virtudes adquiridas* son sustancialmente inadecuadas con relación a un fin esencialmente sobrenatural; por su parte, los dones del Espíritu Santo —sobrenaturales *quoad substantiam*— pueden reparar esa imperfección. Y no es menos cierto que *la fe y la esperanza* son esencialmente imperfectas *en cuanto al modo* de alcanzar su objeto propio, que es Dios, porque importan por su misma esencia lejanía, y el propio San Pablo las llama imperfectas, en I Cor. 13, 9-10.

Con todo, este argumento no es válido en lo que respecta a las *virtudes morales infusas*, y muchísimo menos si lo referimos a *la caridad*. En efecto, las virtudes morales infusas *en el estado de naturaleza caída y en la vida presente* tienen cierta imperfección aun en lo que se refiere a su objeto propio, y algo parecido le ocurre a la caridad que, *en la vida presente y en el estado de naturaleza caída* va mezclada con alguna imperfección. De ahí, empero, nada cabe deducir: primero, porque semejantes imperfecciones son *accidentales* u ocasionales, debido a las condiciones del sujeto en que radican y no de por sí; segundo, porque también los dones del Espíritu Santo, *en el estado de naturaleza caída y en esta vida*, tienen sus imperfecciones, incluso en lo que a sus objetos propios se refiere. Por lo tanto, no aparece por este camino la posibilidad de que subsanen las imperfecciones de las virtudes.

Sin embargo, si consideramos las virtudes morales infusas por lo que implican *de suyo*, y *esencialmente*, no hallaremos en ellas imperfección alguna con respecto a su propio objeto. Son ciertamente imperfectas, con imperfección esencial, en lo que a Dios en sí mismo se refiere, puesto que no es Dios su objeto propio; pero existe igualmente esta misma desproporción en los dones que a tales virtudes corresponden, v. g.: en el don de consejo o el de fortaleza, que tampoco pueden alcanzar perfectamente a Dios en sí mismo. Pero en lo que se refiere a sus objetos *propios* no cabe de suyo en ellas la menor imperfección esencial o accidental sin que desaparezca con ello su especie. Tal sucede, concretamente, en el estado de naturaleza íntegra, en el cielo y en Jesucristo, en donde y en quien las virtudes morales infusas no presentan imperfecciones de ninguna clase, ni esenciales ni accidentales. Luego, cuando menos en el estado de naturaleza íntegra, como en Adán antes de la caída, en Jesucristo y en los bienaventurados no caben dones del Espíritu Santo, distintos de las virtudes morales.

He ahí que estas virtudes permanezcan esencialmente en el cielo, donde lo imperfecto no tiene lugar; luego es que en ellas no hay imperfección de ningún género, ni esencial ni accidental.

Y esto es manifiesto, sobre todo, en el *caso de la caridad*. La caridad es por esencia más perfecta, sustancialmente y en cuanto al modo, que los dones del Espíritu Santo: *en cuanto a la sustancia*, sí, porque es virtud teológica, cuyo objeto formal es Dios mismo; *en cuanto al modo* de alcanzar su objeto propio, también; porque, si bien admite o permite lejanía o ausencia de su objeto, tal como acontece en esta vida, se trata en este caso de algo accidental. De suyo exige presencia y posesión perfectas, como es manifiesto en el cielo y en el caso de Jesucristo. Es más, el hombre mediante la caridad se une con Dios por una especie de *contacto y experiencia*; aparte de que la caridad se tiene por instinto divino no menos que los dones del Espíritu Santo, los cuales, al menos durante esta vida, son compatibles con la lejanía o ausencia de Dios. Luego no aparece por ninguna parte la imperfección esencial de la caridad en su confrontación con los dones del Espíritu Santo.

De ahí que el propio Santo Tomás escriba a este propósito: «Aquellos dones cuyo objeto es común a las virtudes y *subsistirá en el cielo*, no permanecerán en la patria distintos de las virtudes, de las que sólo se diferencian por la imperfección y perfección en el *modo* de obrar; lo cual es claro respecto del don de entendimiento y de la virtud de la fe; porque la visión, que sucede a la fe, pertenece al don perfecto de entendimiento, como aparece en la Glosa sobre Mt. V. Otro tanto cabe decir de la sabiduría, por la que seremos llamados hijos de Dios, respecto de la esperanza, que aspira a remontarse a igual altura.

Mas aquellos dones que tienen en común con las virtudes una materia que no subsistirá en el cielo, no perdurarán en cuanto a los actos que versan sobre la materia que tienen en común con las virtudes, y sí en cuanto a los actos que se refieren a la medida, donde no hay tal comunicación con las virtudes.

Por eso, los actos de tales dones permanecerán distintos de los de las virtudes que continúan en el cielo, y serán, los de los dones, actos intermedios entre los de las virtudes teologales y los de las morales, tal como permanecerán en el cielo...¹⁴⁶.

Más aún, la *forma* de los dones del Espíritu Santo los supera en perfección, así en cuanto a la sustancia como en cuanto al modo. Pero la caridad es forma de los dones, porque todos conectan en ella del mismo modo que todas las virtudes morales se hallan en conexión en la prudencia¹⁴⁷. Por lo tanto, la caridad es esencialmente más perfecta que los dones así en cuanto a la sustancia como en cuanto al modo. En consecuencia, es inadmisibles que los dones se destinen a subsanar la imperfección de todas las virtudes, puesto que la caridad es una virtud, no un don.

El mismo Santo Tomás concede esto expresamente cuando dice: «Nuestra voluntad no tiene de suyo imperfección alguna en lo referente a su modo de obrar, tal como (la tiene) el entendimiento, que conoce bajo el influjo de los fantasmas. De ahí el que en el estado de viadores amemos a Dios por esencia, pero no le veamos por esencia. *Y por eso resulta inadmisibles la existencia de un don superior a aquella virtud cuyo sujeto es la voluntad, que la disponga para obrar de manera más noble que el modo propio de la virtud. Y, puesto que los dones no aventajan a las virtudes de no ser en cuanto al modo*, ningún inconveniente hay en que la *virtud que perfecciona la voluntad en su función más alta, aventaje en dignidad a cualquier don*»¹⁴⁸.

Aparece el mismo pensamiento aun con mayor claridad en una obra de hacia el final de su vida (1270-1272): «Los dones perfeccionan a las virtudes elevándolas *por encima del modo humano*, como el don de entendimiento a la virtud de la fe, y el de temor a la virtud de la templanza para prescindir de los placeres *de un modo ultrahumano*.

Pero *en lo referente al amor de Dios no hay en ella imperfección alguna* (esencial), *que necesite el perfeccionamiento de don alguno*; de ahí el que la caridad no figura como don de una virtud, pese a ser *más excelente que cualquiera de los dones*»¹⁴⁹.

146. *III Sent.*, dist. 34, q. 1, art. 3, ad 6.

147. *I-II*, q. 68, art. 5.

148. *III Sent.*, dist. 34, art. 1, ad 5.

149. *De Caritate*, art. 2, ad 17.

Por consiguiente, aquella demostración no es ni universal ni necesaria. Por consiguiente, tampoco es esencial. No logra, por lo tanto, hacer ver la diferencia esencial entre los dones *en cuanto tales* y las virtudes *en cuanto virtudes*.

Finalmente, el *lumen gloriae*, que reemplaza en el cielo a la fe y corresponde a la caridad, es esencialmente un hábito y, por cierto, perfectísimo; mucho más perfecto que todos los dones, así en cuanto a la sustancia como en cuanto al modo; y el hecho de que *corresponda* a las virtudes nos autoriza a decir que es, por reducción, virtud. En consecuencia, la interpretación de la fórmula de San Gregorio propuesta por San Alberto y aceptada por Santo Tomás no pasa de ser una solución aparente y parcial; no radical, completa y verdadera.

Quizás el origen de esto se deba a la trasposición tradicional de la doctrina antigua que no hacía distinción entre virtudes morales infusas y adquiridas, con lo cual quedaba en pie la imperfección esencial de las virtudes adquiridas, de la fe y de la esperanza. Únicamente la caridad podría plantear algún problema; pero ya Santo Tomás corrigió e hizo reformas en este punto ^{149*}.

82. Segundo: *Igualmente el argumento tomado del modo humano y sobrehumano de obrar deja abierto el camino a la objeción y réplica, tanto en absoluto como «ad hominem».*

En absoluto, porque semejante diferencia no es universal, válida para todos los dones y para todas las virtudes, como acabamos de comprobar en el caso de la caridad y del *lumen gloriae*. Y, sin embargo, tendría que ser universal sin excepciones, para resultar de hecho necesaria y esencial y demostrar la diferencia universal y esencial entre todos y cada uno de los dones y virtudes.

«*Ad hominem*», porque el modo sobrehumano es propio de la virtud heroica, como enseña Santo Tomás en el comentario al VII de los *Éticos*, lect. 1. Por otra parte, reduce los dones a las virtudes heroicas, tal como hemos visto en II - II, q. 159, art. 2, ad 1; y, aunque en III Sent., dist. 34, q. 1, art. 6 los había reducido a las virtudes ejemplares, en la Suma, sin embargo, se retractó al reducir, en III, q. 7, art. 2 ad 2, las virtudes heroicas a las virtudes *de alma purificada*. Ahora bien, las virtudes de alma purificada *no son específicamente diferentes* de las políticas y de las purgativas, que son virtudes simplemente humanas, *sino sólo gradualmente*, conforme enseña asimismo S. Tomás en I - II, q. 61, art. 6, e igualmente en

149*. Véase sobre este particular O. LOTTIN, O.S.B., *Les premières définitions et classifications des vertus au moyen âge*, en «Revue des Sc. Phil. et Théol.», juillet 1929, pp. 369-407.

III, q. 7, art. 2, ad 2. Tal es también la opinión común de los tomistas y del resto de los teólogos.

Bástenos con citar a Cayetano: «Ten en cuenta —escribe— que la distinción de las virtudes morales en políticas, purgatorias y de alma purificada *no es distinción esencial*, sino por razón del estado en que se encuentran y por la perfección mayor o menor del acto. En efecto, *aquellos mismos hábitos* que en la situación actual son virtudes políticas, porque encauzan las pasiones, llegan a fortalecerse hasta tal punto que acaban con ellas; y se remontan a tales alturas que terminan por echarlas en olvido, como se dice en la respuesta *ad 2*, tomada de Plotino.

Puedes reparar también en que *éste es el parecer del Autor*, pues afirma que las virtudes de alma purificada son propias de los bienaventurados; y nos consta por la q. 67, art. 1, que las mismas virtudes morales perseveran en el cielo, si bien serán diferentes en cuanto a la perfección de su estado y en sus actos.

Ten en cuenta, sin embargo, que aquí decimos que éstas no son distintas de las morales en esencia, entendiendo por virtudes morales las morales adquiridas y las morales infusas. Efectivamente; las purgatorias y las de alma purificada son esencialmente infusas; las políticas, en cambio, son, en realidad, virtudes adquiridas, pensase lo que pensase Plotino sobre el hombre divinizado»^{149**}.

Y en otro lugar escribe: «En la respuesta a la segunda objeción de este mismo artículo tienes, propuesta por el Autor, la solución al problema sobre si la virtud heroica difiere o no en especie de la virtud comúnmente dicha. La respuesta es claramente negativa, al decir que no difiere a no ser en cuanto a una mayor perfección en el modo.

Por tanto, la excelencia de la virtud heroica está en el modo, no en la diferencia formal. Y el autor lo comprueba con la posición semejante de Plotino, en quien resulta evidente que no se trata de diferencia formal, sino únicamente de mayor o menor perfección.

Y, desde luego, resulta esto razonable, pues la razón, como la naturaleza, evita multiplicar los entes sin necesidad. En la fortaleza, por ejemplo, hay energía suficiente para todo acto de fortaleza, por difícil que resulte; y en la naturaleza el poder de la luz basta para todo lo que sea iluminación y el del frío para refrigerar, y lo mismo en las demás cosas»¹⁵⁰.

149**. CAYETANO, *In I-II*, q. 61, art. 5, n. 1.

150. CAYETANO, *In III*, q. 7, art. 2, n. 2. Cf. SALMANTICENSES, *Cursus Theol.*, in I-II, 61, 5, animadversiones, ed. cit., t. 6, p. 320, n. 6.

Véanse los testimonios de otros muchos en la obra de BENEDICTO XIV *Sobre la beatificación de los siervos de Dios y la canonización de los santos*, lib. III, cap. 21-24, y, principalmente en el cap. 22, ed. Bassani 1778, t. III, p. 101 ss. Se da por cierto, como doctrina común entre los teólogos, que las virtudes heroicas se iden-

El mismo Benedicto XIV dice: «Por lo anteriormente expuesto en el capítulo precedente, la virtud cristiana, para ser heroica, ha de conseguir que quien la tiene obre expedita, pronta y gustosamente por un fin sobrenatural y *por encima del modo común, sin discurso humano*, con negación de sí mismo y sumisión de los propios afectos»¹⁵¹.

De ahí que en las causas de beatificación y canonización de confesores se investigue: «si en el caso de que se trata y para conseguir el efecto pretendido, consta que se practicaron *en grado heroico* las virtudes teologales: fe, esperanza y caridad para con Dios y el prójimo, y asimismo las virtudes cardinales: prudencia, justicia, fortaleza y templanza con sus virtudes anejas»¹⁵².

Tal es, pues, la objeción *ad hominem*: la reducción de los dones a las virtudes heroicas o al modo de obrar sobrehumano, que es el modo correspondiente a las virtudes de alma purificada no sólo no viene a cuento, sino que milita en contra de lo que se pretendía. Se trataba de demostrar la diferencia esencial entre dones y virtudes, y *el medio* empleado lleva positivamente a la exclusión y no a la conclusión de que realmente se da tal diferencia esencial.

Y no vale decir que S. Tomás propone aquí la doctrina de Aristóteles sobre las virtudes comunes y heroicas adquiridas en las cuales lo anteriormente expuesto es perfectamente válido; pero que no la aplica a las virtudes comunes y heroicas infusas o sobrenaturales, en las cuales semejante doctrina no podría verificarse. En primer lugar, sería un caso francamente raro esta falta de paralelismo pleno entre virtudes naturales y sobrenaturales del mismo género; en segundo lugar, de pasar por eso, reincidiríamos siempre en el mismo pecado de ilogismo, al tomar como medio en las premisas lo opuesto a la conclusión; en tercer lugar, porque, aceptado el testimonio de Aristóteles, según el cual las virtudes heroicas adquiridas o naturales son muy raras, también los dones del Espíritu Santo deberían escasear muchísimo entre los hombres. Nos consta, por el contrario, que desde la infancia se confieren tales dones a cuantos tienen la gracia habitual, que, lejos de escasear, son muchos.

Por eso, Guillermo de Auxerre, que, como hemos dicho, enseña que los dones son virtudes de alma purificada, sostiene con más lógica, que no difieren real y esencialmente las mencionadas virtudes y los dones, puesto que no existe diferencia real y esencial entre la virtud de alma purificada y la que comúnmente llamamos virtud humana.

tifican con las virtudes de alma purificada y que las virtudes de alma purificada o heroicas no difieren en especie de las virtudes comunes. La diferencia es sólo cuestión de grado. Atribuyen de manera expresa a S. Tomás esta opinión.

151. BENEDICTO XIV, *o. c.*, cap. 22, n. 1, p. 101.

152. C.I.C., can. 2104.

La única manera de proceder lógicamente sería identificar los dones del Espíritu Santo con las virtudes ejemplares, esto es, las virtudes tal como se hallan *en Dios*, y en este caso *difieren específicamente* de las virtudes humanas. Era la conclusión a que llegaba S. Tomás en el III Sent., dist. 34, q. 1, art. 1, ad 6. Pero esto es falso a todas luces y el S. Doctor se retractó de ello expresamente, porque los dones del Espíritu Santo son esencialmente hábitos que se encuentran *en nosotros* y no en Dios.

O también, supuesta la reducción de los dones a las virtudes heroicas, afirmar que las virtudes heroicas difieren específicamente de las virtudes humanas comúnmente dichas, como parece decir S. Tomás al escribir: «otro modo de distinción específica de los hábitos, *por razón de la naturaleza*, es que un hábito dispone para un acto que pertenece a una naturaleza inferior; otro, para un acto correspondiente a una naturaleza superior. Según esto, la virtud *humana*, que dispone para un acto adaptado a la *naturaleza humana*, se distingue específicamente de la virtud *divina o heroica*, que dispone para un acto proporcionado a una *naturaleza superior*»¹⁵³.

Pero esto tampoco vale; bien porque S. Tomás *en escritos posteriores* enseña expresamente lo contrario, como vimos y a ellos hay que atenerse para ver su pensamiento definitivo; bien porque en el lugar antes citado habla, sin duda, de la distinción esencial o específica de las virtudes, pero *no* de la virtud heroica en *sentido estricto*, sino solamente de la infusa o sobrenatural, que puede llamarse *divina* —y, en este sentido, heroica— con relación a la virtud meramente adquirida y totalmente humana, como verá el lector al leer más adelante, q. 62, art. 1, corp. y ad 1, y 2, y q. 63, art. 4; sobre todo, q. 58, art. 3, ad 3 y q. 61, art. 1, ad 2¹⁵⁴.

Tampoco cabe decir, finalmente, que el S. Doctor toma en *sentido análogo*, y no unívoco, la comparación entre las virtudes humanas comúnmente dichas y las virtudes heroicas, por una parte, y las virtudes propiamente dichas y los dones del Espíritu Santo por otra, y que, por tanto, su argumento tiene valor analógico, no unívoco; pues donde hay oposición formal o contrariedad radical, no puede haber analogía. En nuestro caso, se daría oposición radical y formal, es decir, contrariedad entre una y otra comparación, porque entre los términos de una la identidad sería esencial, y entre los miembros de la otra habría esencial distinción. Y nadie dirá que identidad y distinción son conceptos análogos.

83. *Tercero*. Finalmente, *el argumento del instinto o inspiración de Dios*, tal como se expone en I - II, q. 68, art. 1, de acuerdo con la interpretación

153. I-II, q. 54, art. 3.

154. Lo explica bien el CARDENAL AGUIRRE, *Disput. Ethicae*, disp. 13, q. 3, sect. 4, n. 41. *Salmanticae*, 1677, p. XXXIVa, el cual trata de la virtud heroica con no escaso conocimiento del tema a lo largo de toda la disp.

de S. Alberto Magno y S. Buenaventura a propósito de la unción y experiencia de lo divino, *tampoco carece de dificultad*.

En primer lugar, porque también las *virtudes infusas* o sobrenaturales, todas ellas, son causadas por instinto *divino*, *inspiración* o infusión del Espíritu Santo.

En segundo lugar, porque, cuando menos *en las virtudes morales infusas*, y *sobre todo en la caridad*, se da esa *experiencia, tacto y unción de lo divino, por cierta connaturalidad* con ello.

En tercer lugar, porque no es del todo verdadero que el *modo humano* se encuentra en las otras virtudes, pero no en los dones, porque el imperio de la prudencia infusa no dimana de la razón únicamente, sino también de la *unción del Espíritu Santo*, y el asenso de la fe no obedece a la luz y dirección de la razón humana, sino a la *moción de la gracia divina*¹⁵⁵.

Por consiguiente, después de sopesar bien todo, parece que aquí no se descubre otra cosa que una mera apropiación o adaptación como fundamento para la distinción entre dones y virtudes. Es lo mismo que el Santo Doctor había desaprobado, y con razón, en otras explicaciones propuestas.

Así pues, la explicación de S. Tomás, original en el modo de proponerla, aunque no en el contenido, pone de manifiesto que aquella vía magistral resulta insuficiente para hacer ver la distinción esencial entre dones y virtudes. Diríase también que su mayor perfección técnica hace que resalte más el vicio que el argumento lleva en su misma raíz.

§ III

RESPUESTA A LAS DIFICULTADES

A-2. 3. E, A

Las dos primeras estriban sobre la autoridad de S. Gregorio y S. Agustín; las otras dos, son argumentos de razón.

84. *Objeción primera*. Se basa en una denominación de los dones del Espíritu Santo, a los que S. Gregorio llama virtudes. Luego no se distinguen de las virtudes.

85. *Solución*. Distingo: se los llama y son virtudes simplemente humanas, tal y como se ha llamado de ordinario a las demás, *niego*. Reciben el nombre y son de hecho virtudes eminentes, esto es, heroicas o divinas, *concedido*. De aquí no se sigue, pues, que los dones no se distingan de lo que en sentido propio y ordinariamente llamamos virtudes.

155. Véase, a propósito de la prudencia infusa, II-II, q. 47, art. 14, ad 1.

86. *Objeción segunda.* Se basa en la ley de los *contrarios*. Dice S. Agustín que los siete vicios capitales son contrarios a los siete dones del Espíritu Santo. Ahora bien, esos siete vicios son contrarios a lo que ordinaria o vulgarmente llamamos virtudes humanas. Luego los dones del Espíritu Santo no se diferencian de las virtudes comúnmente dichas.

87. *Solución.* Distingo la premisa mayor: Los siete vicios capitales son contrarios a los siete dones del Espíritu Santo bajo el mismo aspecto en que lo son a las virtudes comúnmente dichas, niego; bajo otra razón formal, diversa en especie, concedo. Concedo la premisa menor; y niego la conclusión y la consecuencia. Efectivamente, aquellos vicios se oponen a las virtudes, porque van contra el bien de la razón; y son contrarios a los dones en cuanto son opuestos al instinto o inspiración divinos.

88. *Objeción tercera.* Se basa en la definición. Son esencialmente idénticas las cosas que tienen la misma definición. Pero los dones del Espíritu Santo y las virtudes, por lo menos las infusas, tienen la misma definición, pues la definición de virtud «cualidad buena del alma gracias a la cual se vive con rectitud y de la que nadie hace mal uso, y que Dios obra en nosotros sin nosotros», es aplicable también a los dones; y de igual manera la definición de don: «concesión sin vuelta», conviene también a la virtud, por lo menos a la virtud infusa. Por consiguiente, los dones del Espíritu Santo y las virtudes son esencialmente o en cuanto a la especie idénticos.

89. *Solución.* Distingo la premisa mayor: Que las cosas definibles con la misma definición esencial, esto es, con la misma fórmula y tomada en el mismo sentido real, son esencialmente iguales, concedo; que las cosas cuya definición coincide en cuanto a la fórmula, aunque tal formulación encierre un sentido real diverso, sean esencialmente idénticas, niego. Hago la correspondiente distinción en la premisa menor, y niego la conclusión y la consecuencia.

Pues, si bien es verdad que gracias a los dones y a las virtudes se vive con rectitud, la diversidad, sin embargo, está en el modo, porque las virtudes hacen que se viva rectamente con la rectitud propia de la razón y, en cambio, mediante los dones se vive rectamente con una rectitud que proviene de la inspiración o instinto del Espíritu Santo.

Asimismo, tanto las virtudes como los dones del Espíritu Santo son concesión sin vuelta, pero de modo diverso: la virtud se concede con miras a la moción por parte de la razón humana; el don es concesión subordinada a la moción o instinto del Espíritu Santo.

90. *Objeción cuarta.* Se basa en la ley de la división. Las cosas que tienen una misma división esencial son esencialmente idéntica. Ahora bien,

los dones y las virtudes tienen la misma división esencial. Luego los dones y las virtudes son lo mismo esencialmente.

91. *Solución.* La premisa mayor puede pasar. En cuanto a la menor, distingo: que tengan la misma división esencial, esto es, en todo y en un mismo sentido, niego; parcialmente tan sólo y aún esto en un sentido distinto, concedo. Niego, pues, la conclusión y la consecuencia.

Pudiera sin más concederse la mayor y negar sencilla y llanamente la menor.

Art. 2.—Si los dones del Espíritu Santo son necesarios para la salvación

§ I

RESOLUCION

92. *CONCLUSION:* *Los dones del Espíritu Santo son necesarios al hombre para conseguir su salvación.*

93. *Demostración:* (1.^o) por la autoridad de León XIII, que en su encíclica «*Divinum illud munus*», del 9 de mayo de 1897, dice: «El justo, es decir, el que vive la vida de la gracia divina y actúa mediante virtudes adecuadas a modo de facultades, tiene necesidad, sin duda, de lo que con propiedad llamamos los siete dones del Espíritu Santo. Con su acción benéfica el alma se instruye y fortifica para seguir con mayor facilidad y prontitud las voces y el impulso del Espíritu; por eso tales dones son de una eficacia tan grande que hacen que llegue a la cumbre de la santidad, y es tal su excelencia que perduran en el Reino de los Cielos sin dejar de ser los mismos, aunque más perfectos»¹⁵⁶.

«Finalmente, es preciso suplicar e importunar al Espíritu Santo, puesto que nadie hay, ni uno siquiera, que no necesite muchísimo de su ayuda. En la medida en que alguien se encuentra falto de consejo, mermado de fuerzas, oprimido por calamidades, atraído por el peligro, le será menester buscar refugio en quien nos sale al encuentro como fuente perenne de luz, de fortaleza, de consuelo, de santidad»¹⁵⁷.

94. *Corroboración.* Si los extremos son necesarios al hombre para la salvación, también lo son los medios, porque los medios están contenidos en o entre los extremos. Ahora bien, los dones extremos, esto es, el más perfecto, que es el de sabiduría y el más imperfecto, que es el de temor,

156. LEÓN XIII, *Divinum illud*, ed. cit., p. 29.

157. *Ibid.*, p. 37.

son necesarios para la salvación, según aquello de que: «A nadie ama Dios sino a aquél que habita con la sabiduría»¹⁵⁸, y para la salvación es preciso que uno sea amado por Dios; y aquello otro: «Quien vive sin temor no podrá ser justificado»¹⁵⁹. Luego también los demás dones son necesarios para que el hombre consiga su salvación.

95. (2.º) por razón teológica. El hombre necesita, para salvarse, secundar bien y prontamente el impulso del Espíritu Santo. Ahora bien, el hombre acoge bien y prontamente el impulso del Espíritu Santo gracias a los dones del Espíritu Santo. Luego tales dones son necesarios al hombre para su salvación.

La premisa *mayor* consta; porque el hombre necesita para conseguir su salvación vencer y rechazar convenientemente y pronto toda la necedad, ignorancia, torpeza, dureza de corazón y de la mente que, más o menos, son envoltura de la vida humana. Ahora bien, el hombre no puede alcanzar esta victoria pronta y total contra semejantes defectos del pensamiento y corazón, casi infinitos, si no es secundando bien y pronto el instinto y dirección de Aquél que todo lo sabe y puede, es decir, del Espíritu Santo. Luego el hombre, para su salvación, necesita seguir pronta y fácilmente la inspiración del Espíritu Santo.

La premisa *menor* no ofrece dificultad por la misma definición de los dones, que son disposiciones que hacen al hombre pronto y dócil para seguir el instinto del Espíritu Santo.

96. Corroboración primera. El hombre no puede con las solas virtudes morales adquiridas conocer ni practicar todo lo necesario para su salvación eterna, como es evidente. Algo parecido sucede respecto de las virtudes morales infusas, sobre todo después del pecado original, de resultas del cual el hombre permanece herido en y para muchas cosas. Finalmente, participa y posee imperfectamente en esta vida las virtudes teologales. La consecuencia es que el hombre caído, valiéndose de las virtudes solamente, se encuentra todavía moralmente impotente para afrontar pronta y cumplidamente todas las dificultades que se oponen a su salvación eterna. Por consiguiente, el hombre necesita moralmente un refuerzo superior habitual para superar todos estos obstáculos pronta y fácilmente.

97. Corroboración segunda. El agente que posee de manera imperfecta una naturaleza, una forma, una virtud, no puede actuar por propia iniciativa sin que lo dirija y mueva quien las posee en toda su plenitud. Ahora bien, el hombre, mediante las virtudes naturales o infusas no puede sino imperfectamente conocer y practicar todos los medios necesarios para la

158. *Sap.* 7, 28.

159. *Ecle.* I, 28.

vida eterna y, de manera especial, conocer y amar a Dios. Luego el hombre necesita de la ayuda de otros hábitos superiores y más perfectos para alcanzar la vida eterna, y estos hábitos no son otros que los dones del Espíritu Santo.

La premisa *mayor* consta por inducción lo mismo en física que en psicología. La luna, por ejemplo, que participa y posee imperfectamente la naturaleza de la luz, no puede iluminar si no es iluminada ella misma por quien posee perfectamente la naturaleza de la luz, o sea, por el sol. Asimismo, un estudiante de medicina todavía no bien impuesto en la materia no puede lanzarse a una intervención quirúrgica si no es asesorado o impulsado por un cirujano competente.

La premisa *menor* consta por la condición de estas virtudes, por lo menos tal como en nosotros se encuentran en el estado de naturaleza caída.

§ II

RESPUESTA A LAS DIFICULTADES

98. Objeción primera. Los dones se ordenan a la práctica de actos más perfectos que los de las virtudes. Pero tales actos más perfectos son actos de consejo, no de precepto, y, por el hecho de ser de consejo, no son necesarios para la salvación del hombre. Por consiguiente, no necesita el hombre, para salvarse, de los dones.

99. Solución. Distingo la premisa *mayor*: que los dones se ordenan a la práctica de actos más perfectos que los actos de las virtudes en lo relativo al género u objeto material de las obras, niego; en cuanto al modo o razón formal de obrar, concedo.

Contradistingo asimismo en la *menor*: que los actos más perfectos son de consejo y no de precepto, si tal perfección superior se refiere al género de las obras, lo concedo; en lo relativo al modo o razón de obrar, lo niego.

Y niego la conclusión y la consecuencia.

100. Objeción segunda. Para la propia salvación le basta al hombre con mantener las debidas relaciones con Dios y con los hombres, esto es, con el fin y con los medios. Ahora bien, el hombre, mediante las virtudes, se ha como conviene respecto del fin y de los medios, porque las virtudes teologales le permiten actuar bien en cuanto al fin y las morales, bien con respecto a los medios. Luego al hombre le bastan las virtudes para conseguir la salvación; no necesita, pues, de los dones.

101. Solución. La premisa *mayor* puede pasar. Distingo la premisa *menor*: que el hombre por las virtudes infusas, teologales y morales, se ha bien respecto del fin y de los medios, si haberse bien se entiende que está

perfectamente y del todo a punto como para salir al paso, con facilidad y prontitud, a cuanto pueda ofrecerse, lo niego; si estar bien se entiende que es de un modo todavía imperfecto y parcial, lo concedo.

Y niego la conclusión y la consecuencia.

102. *Tercera objeción.* Si tuviese el hombre necesidad de los dones en orden a la salvación, sería para superar los defectos de los vicios capitales. Pero bastan las virtudes para el triunfo en este campo. Por consiguiente, están de sobra los dones.

103. *Solución.* Distingo la premisa *mayor*. Para superarlos pronta, fácil y totalmente, concedo; para superarlos parcial y remisamente, niego. Distingo asimismo la *menor*: que por medio de las virtudes se los supere total, pronto y fácilmente, niego; de la otra manera, concedo.

Art. 3.—Si los dones del Espíritu Santo son hábitos

104. *CONCLUSION: Los dones del Espíritu Santo son hábitos.* Tal es la enseñanza común de los teólogos. No la comparte, sin embargo Vázquez cuando escribe: «Decimos que los dones del Espíritu Santo son actos especiales y no hábitos distintos de las virtudes»¹⁶⁰.

105. *Demostración.* 1.º, *por la Sagrada Escritura.* En ella se lee: «Descansará sobre él el espíritu del Señor: espíritu de sabiduría y de entendimiento...»¹⁶¹. Y aunque esto se refiere directamente al Mesías, es aplicable lógicamente a los demás justos, como se ha mostrado ya en el capítulo primero. Ahora bien, el sentido literal de «descansará» requiere cierta *permanencia y estabilidad*, lo cual es propio de los hábitos, en cuanto se distinguen de los meros actos o mociones, que son transitorios. Por otra parte, las palabras de la Escritura se deben interpretar tal y como suenan, si de ello no se sigue algún absurdo, cosa que no ocurre aquí. Luego los dones del Espíritu Santo son hábitos o se nos conceden a manera de hábitos.

Además, el Espíritu Santo no habita en los hombres sin sus dones. Pero el Espíritu Santo *permanece* habitualmente en los justos, según aquello de San Juan: «Permanecerá con vosotros y estará en vosotros»¹⁶². Esto es estar a manera de hábito. Luego los dones del Espíritu Santo se conceden a los hombres a manera de hábitos.

106. 2.º, *por razón teológica.* Lo que es consecuencia natural de la gra-

160. G. VAZQUEZ, *In III P.*, disp. 44, cap. 2, n. 7, edit. Compluti, 1609, p. 480b.

161. *Isaías*, 11, 2-3.

162. *Jn.* 14, 1.

cia habitual está en los justos a manera de hábito. Pero los dones del Espíritu Santo se siguen naturalmente o son el resultado de la gracia habitual, porque se dan en todos los justos y solamente en los justos, como aparece por lo expuesto en el primer capítulo. Luego los dones del Espíritu Santo son hábitos.

107. *Corroboración primera.* Los bienes sobrenaturales que Dios otorga a los recién nacidos, al ser bautizados, se hallan a manera de hábitos y no de actos, de los que aún no son capaces. Ahora bien, los dones del Espíritu Santo los da Dios a los niños recién nacidos al ser bautizados, como aparece por lo anteriormente expuesto en el capítulo primero. Luego los dones del Espíritu Santo se confieren con carácter de hábitos.

108. *Segunda corroboración,* por lo dicho en el artículo precedente. De igual naturaleza son los dones del Espíritu Santo y la necesidad de los mismos en orden a la salvación a la que están destinados. Ahora bien, la necesidad de los dones es habitual o con carácter permanente, esto es, a lo largo de la vida, como es obvio. Luego también los dones del Espíritu Santo, que son el remedio que Dios otorga para subvenir a esta necesidad, deben ser habituales, esto es, con carácter de hábitos permanentes y no a la manera de una pasión transitoria ¹⁶³.

109. *Tercera corroboración,* por la razón que da S. Tomás en este artículo. Los dones del Espíritu Santo son para el hombre en su relación con el Espíritu Santo lo que las virtudes morales para la facultad apetitiva en su relación con la razón. Ahora bien, las virtudes morales son hábitos que disponen a la facultad apetitiva para obedecer prontamente a la razón. Luego también los dones del Espíritu Santo son ciertos hábitos por los cuales el hombre se perfecciona para obedecer prontamente al Espíritu Santo.

La premisa *mayor*, que es la única que ofrece dificultad, puede hacerse ver fácilmente, porque los dones del Espíritu Santo son ciertas perfecciones del hombre que le disponen para secundar debidamente el instinto del Espíritu Santo, según lo dicho en el art. 1. A su vez las virtudes morales, según consta por la q. 56, art. 4, y la q. 58, art. 2, son ciertas perfecciones de las facultades apetitivas que habilitan el apetito del hombre para dejarse mover y dirigir por la razón humana. Luego una misma es la proporción de los dones con el Espíritu Santo y de las virtudes morales con la razón ¹⁶⁴.

163. S. TOMÁS, I-II, 68, 3 ad 1.

164. Mantiene S. Tomás en este punto la posición abandonada por Guillermo de Alvernia, según el cual los dones serían «algo así como principios pasivos, esto es, aptitudes receptivas que descienden y corren desde la fuente de la gracia al alma humana»; o «cierta aptitud y habilidad para acoger las inspiraciones del

He aquí la diferencia entre los dones y los carismas, que no son necesarios para la salvación, y por eso tienen carácter de actos, pasiones transitorias, mientras que los dones pertenecen a la gracia santificante por ser necesarios para la salvación, como acertadamente enseña S. Tomás en el ad 3.

Es manifiesto igualmente que los dones no son del todo pasivos y que el hombre no se comporta de manera completamente pasiva en lo que a los dones se refiere, sino que, bajo una impresión pasiva inicial, desarrolla, haciendo en ella hincapié, gran actividad, como dice el S. Doctor en la respuesta ad 2.

110. De todo esto se desprende ya de forma clara algo así como una *definición de los dones*. Hela aquí: «hábitos que disponen al justo para seguir con prontitud la moción del Espíritu Santo», es decir, para obrar según la inspiración del Espíritu Santo o, como escribe S. Tomás: «hábitos que perfeccionan al hombre para obedecer prontamente al Espíritu Santo»¹⁶⁵.

Art. 4.—Si están convenientemente enumerados los siete dones del Espíritu Santo

111. Una cosa es la cuestión de si son, *de hecho*, siete los dones del Espíritu Santo, ni más ni menos, y otra la *justificación* de este número y su diferenciación uno por uno. Quienes seguían el texto tal como aparece en la *Vulgata* o en la traducción de *Los Setenta*, admitían de hecho, sin la menor duda, el número siete. Suena así, efectivamente, el texto de Isaías: «y brotará un retoño del tronco de Jesé y retoñará de su raíz una flor y sobre ella reposará el Espíritu del Señor:

*espíritu de sabiduría y de entendimiento,
espíritu de consejo y de fortaleza,
espíritu de ciencia y de piedad;
y lo llenará el espíritu de temor de Dios*»¹⁶⁶.

Tal es el motivo por el que S. Tomás contesta sin vacilar a las objeciones: «En contra está la autoridad de la Escritura en Isaías 11, 1-3», sobre el número septenario¹⁶⁷.

Espíritu Santo» (*De virtutibus*, cap. 11, ed. cit., p. 138b). S. Tomás conoció indudablemente las obras de Guillermo, como aparece por lo que nos dice en el *III Sent.*, dist. 15, exposición del texto ad 3.

165. S. TOMÁS, I-II, 68, 3.

166. *Isaías*, 11, 1-3.

167. S. TOMÁS, I-II, 68, 4, sed contra.

112. Pero en el texto hebreo *masorético* no aparecen más que seis:

«Reposará —dice— sobre él el espíritu de Yavé,
 espíritu de sabiduría y de inteligencia,
 espíritu de consejo y de fortaleza,
 espíritu de ciencia y de temor de Yavé,
 y su respirar será en el temor de Yavé».

De manera similar, la versión siríaca, *Peshitta*, en lugar de «y lo llenará el espíritu de temor del Señor», dice «y resplandecerá en el temor del Señor»; y en el *Targum* aparece así: «lo hará llegar Yavé a su temor».

Lo cierto es que en texto original hebreo se expresa con una misma palabra el espíritu de piedad y el de temor, mientras que en latín son dos las palabras e igualmente en la traducción griega de los Setenta, a saber: πνεῦμα εὐσεβείας y πνεῦμα φόβου Θεοῦ.

113. F. Ceuppens, O.P., escribe: «Al exegeta le es lícito concluir que los autores de la traducción de los Setenta, queriendo emplear dos veces la misma expresión, emplearon dos sinónimos: εὐσεβεία y φόβος Θεοῦ, pues uno y otro significan obediencia reverencial a la voluntad divina... Por lo tanto, no obstante los siete términos *materialmente* distintos, incluso en la versión de los Setenta, únicamente seis difieren *formalmente* y en cuanto al sentido»¹⁶⁸.

Tampoco falta quien diga que aquello de que «y lo llenará el espíritu de temor del Señor» o «le hará respirar temor de Dios» no es sino una glosa o una variante inserta en el texto (así, Condamín S. J. y otros muchos). Otros, en cambio, sostienen que pertenece ciertamente al texto, aunque sea uno mismo su significado. Tal vez se intentaba con esto llegar al número siete, sagrado y simbólico para los hebreos.

Además, razones de paralelismo y las reglas de métrica hebrea, tal como aparecen en este mismo capítulo del versículo 1 al 8, autorizan a sacar la conclusión de que dicha frase no tiene que ver con el texto original¹⁶⁹.

«Preciso es reconocer que los autores modernos, y cada vez más, admiten que Isaías en ese texto no habló de siete dones, sino de seis. Es verdad que en el texto masorético son siete los términos; pero el séptimo no forma parte de la enumeración y es repetición del sexto. Luego, de hecho, se enumeran sólo seis, tal y como queda, además, confirmado por la versión *Peshitta* y el *Targum*.

168. F. CEUPPENS, *De donis Spiritus Sancti apud Isaiam*, en «*Angelicum*» 5 (1928) 528.

169. Véase CEUPPENS, *loc. cit.*, pp. 526-527.

En la versión de los Setenta y en la Vulgata son siete los dones enumerados y, aunque es lo cierto que llevan nombres distintos, sin embargo aun en estos documentos, si se repara en la construcción de la frase, parece que el séptimo de los dones no pertenece a la enumeración. Añádese a esto el que, la Vulgata, como hicimos notar antes, sigue la versión griega, cuyos setenta traductores quisieron tal vez evitar la repetición de la misma fórmula.

Los Padres griegos, por su parte, por desconocer quizás el hebreo o porque manejaban solamente la versión de los Setenta, fundamentaron en ella su teoría sobre los siete dones del Espíritu Santo ¹⁷⁰.

Este mismo autor llega a la siguiente conclusión con respecto al número septenario de los dones: «Por lo que se refiere al número septenario de los dones, nada impide afirmar: a) que esta doctrina no tiene su fundamento en el texto de Isaías; b) que llegó a la teología *patrística* a través de la versión de los Setenta, si bien es *muy probable* que en dicha versión no hubo intención de precisar con rigor la cifra, fijando el número en siete; c) que es muy cierto que se halla en muchos Padres griegos y latinos. Si interpretaron lo de siete dones, precisamente siete, en el mismo sentido que los escolásticos, es problema cuya solución no encontramos en sus escritos ¹⁷¹.

Más bien parece, a juzgar por las expresiones de S. Ambrosio y de S. Agustín, que dan al número un valor simbólico, refiriéndolo a la totalidad o universalidad de los dones de Dios.

114. Con todo, si entendemos el número septenario en el sentido de los teólogos, como de hecho es lo corriente en la Iglesia Católica desde hace muchos siglos, es incumbencia del teólogo en este caso *dar razón de la distinción y de que sean precisamente siete*.

Y como la división debe corresponder al objeto divisible, tantos, evidentemente, debían ser los modos de justificar el número septenario de los dones cuantos eran los distintos modos de entender su naturaleza o de distinguir los dones de las virtudes. Y realmente así es, como revela la lectura de los comentarios de S. Alberto, S. Buenaventura y S. Tomás al III Sent., dist. 34.

115. Añádase a esto la circunstancia de que ni el propio S. Tomás mantuvo siempre acerca de este asunto la misma opinión. En efecto, en el III Sent., dist. 34, q. 1, art. 2, y en el Comentario a Isaías, nos da la explicación que S. Alberto ¹⁷² dice ser «común a todos los doctores antiguos» y

170. CEUPPENS, *loc. cit.*, p. 534.

171. *Ibid.*, p. 537.

172. S. ALBERTO, *III Sent.*, dist. 34, art. 3, p. 626.

que es «óptima», es decir, conforme con las perfecciones que requieren la vida activa y contemplativa. Diríase que sigue en esta materia muy de cerca a su Maestro, S. Alberto, y que no procede con demasiada lógica, atendida la finalidad de los dones, los cuales *no se ordenan de suyo y primordialmente a las obras de supererogación y de consejo*. Pero el pensamiento de S. Tomás sobre este tema fue evolucionando desde el comentario a las Sentencias y comentario a Isaías a la Suma Teológica.

Propuso esta explicación mejor y con más hondura en el presente artículo de la Suma según la doctrina de Guillermo de Auxerre¹⁷³, conforme hacen notar los editores de la Leonina en la II-II, q. 8, art. 6; pero más adelante, en el citado lugar de la II - II, la retractó expresamente, y afirma que el don de sabiduría, el de entendimiento y el de ciencia son no sólo especulativos, sino también prácticos.

Después de lo dicho sobre el primer artículo, en donde quedaron refutadas otras interpretaciones de la naturaleza de los dones, carecen ya de valor otras explicaciones de su división fundadas en aquéllas. Por lo tanto, resulta inútil traerlas a colación y examinarlas por separado.

S. Buenaventura, que, en un alarde de claridad y de ingenio, propone muchas justificaciones, llega a esta conclusión: «Según esto, es claro que son cuatro los caminos a seguir para ver la suficiencia de los dones, y ocho los modos (dos por cada vía); pero no sé si alguno entre ellos puede dejar satisfecho a un investigador exigente. Conste, sin embargo (si tal consta) conforme a lo que las pruebas de autoridad dan de sí, que los dones del Espíritu Santo son únicamente siete, ni más ni menos»¹⁷⁴.

116. Bastará, pues, con aducir el argumento justificativo de S. Tomás tal como lo propuso él finalmente.

Los dones se conceden en orden a la realización de actos superiores a los de las virtudes y, en consecuencia, dominan, penetran y elevan la dilatada vida moral del hombre. He ahí la razón de que deban darse en *todas* las facultades humanas capaces de moralidad: «Y por eso —dice S. Tomás— en *todas* las facultades del hombre que *pueden* ser principios de actos humanos, de la misma manera que hay *virtudes* hay también *dones*, o sea, en la *razón* y en la facultad *apetitiva*»¹⁷⁵.

117. Así pues, los *dones cognoscitivos* tienen que hallarse, como es evidente, en la *razón*, que es facultad del conocimiento; y puesto que son sobrenaturales, «se ordenan evidentemente al *conocimiento sobrenatural*, cuyo fundamento en nosotros es la *fe*... Mas la *fe* [no es únicamente especulativa

173. GUILLERMO DE AUXERRE, *Summa aurea*, P. III, lib. III, tract. 8, cap. 1, q. 1.

174. S. BUENAVENTURA, *III Sent.*, dist. 34, P. I, art. 2, q. 1, p. 746b.

175. S. TOMAS, *Suma Teológica*, I-II, 68, 4.

sino, y a la vez, especulativa y práctica, de tal suerte sin embargo, que] *primaria y principalmente* dice relación a la *Verdad Primera*; *secundariamente, a ciertas verdades referentes a las criaturas*; y, *por último*, se extiende asimismo a la *dirección de las acciones humanas*, en cuanto actúa a impulsos de la caridad¹⁷⁶. De manera similar, por tanto, los dones cognoscitivos no se han de distinguir en meramente especulativos y meramente prácticos, sino que deben ser a un mismo tiempo especulativos y prácticos. Pues si los dones se redujesen a las virtudes *meramente intelectuales, tal como suenan sus nombres*, entonces sería preciso distinguirlos en: especulativos, los correspondientes a la vida contemplativa; y prácticos, los correspondientes a la vida activa. De este modo los distinguió S. Tomás en el comentario a las Sentencias y a Isaías y, de manera más perfecta, en este pasaje de la I - II. Pero como el *principio de conocimiento en los dones y el fin de los mismos* no es el conocimiento natural, propio de las virtudes intelectuales, sino *el sobrenatural de la fe*, pues «las virtudes (teológicas) se presuponen a los dones y hacen, con respecto a ellos como de raíces»¹⁷⁷, indudablemente los dones cognoscitivos deben distinguirse proporcionalmente a las funciones u oficios que la virtud de la fe desempeña en grado sobreeminente.

Así que se ha de afirmar que los dones cognoscitivos perfeccionan y tienen por sujeto al entendimiento humano en cuanto que es a la vez especulativo y práctico.

Ahora bien, para el conocimiento perfecto de una cosa se requieren dos cosas: 1.º, la aprehensión o penetración de sus términos, lo cual, constituye como la *primera* operación de la mente; 2.º, la formación de un *juicio* exacto acerca de ella. Luego también en el conocimiento de la fe, perfeccionable mediante los dones cognoscitivos, se requieren asimismo dos cosas: α) *percibirlas, captarlas o penetrar intelectualmente en ellas*, lo cual pertenece al don de *entendimiento*; β) un *juicio intelectual exacto acerca de las mismas*, de suerte que el hombre «estime que debe prestarles asentimiento y distanciarse de cuanto se les oponente»¹⁷⁸. Mas este *juicio* recto del entendimiento debe distinguirse según los *objetos materiales de la fe* sobre los que ha de emitirse, objetos que, con respecto a los dones, son *en cierto modo, formales*: a) sobre las cosas *divinas*, lo cual corresponde al don de *sabiduría*, al que han de asignarse los temas más elevados; b) sobre las *criaturas de manera general* y en cuanto a los principios o, más bien, conclusiones generales, lo cual es función propia del don de *ciencia*; c) sobre

176. II-II, q. 8, art. 6.

177. *Ibidem*, I-II, 68, 4 ad 3.

178. II-II, q. 8, art. 6.

los *seres humanos* de manera especial y en cuanto a las conclusiones especiales o aplicación a obras concretas, lo cual pertenece al don de *consejo*.

Pueden surgir dudas razonables sobre la distinción específica entre estos dones intelectuales o cognoscitivos, porque el conocimiento de los dones es superior al de la Sagrada Teología y éste es uno, en especie átoma, para todos los objetos de fe.

118. Los dones que perfeccionan la *parte apetitiva* son de dos órdenes: o bien perfeccionan el *apetito superior o voluntad en orden a otro*, como hace el don de *piedad*; o el *apetito inferior en lo que a uno mismo se refiere*. En este caso, si se trata del *apetito concupiscible* contra la desordenada concupiscencia de deleites, estamos ante el don de *temor*; si lo que se perfecciona es el *apetito irascible* para sobreponerse al terror en medio de los peligros, nos hallamos ante el don de *fortaleza*.

119. Queda con esto bien claro que los dones del Espíritu Santo son siete. He aquí esquemáticamente esta división:

Los dones perfeccionan las facultades morales del hombre, esto es, a la razón y al apetito para conocer y apetecer la verdad y el bien sobrenaturales; por tanto o bien perfeccionan:

I) A la *razón* en las cosas de *fe*:

A) En cuanto a la *aprehensión* o simple penetración de los términos: *don de entendimiento*.

B) En cuanto al *juicio* recto y perfecto:

a) sobre las cosas *divinas*, o pertenecientes a Dios: *don de sabiduría*.

b) sobre las cosas creadas, dependientes de Dios y en orden a Dios.

1) *en general* o en cuanto a las conclusiones generales: *don de ciencia*.

2) *en especial*, respecto de las cosas humanas y en cuanto a las conclusiones particulares o aplicación de los actos humanos a las obras concretas: *don de consejo*.

II) Al *apetito* en la prosecución del bien sobrenatural:

A) Superior o *voluntad*, en relación con los demás: *don de piedad*.

B) Inferior o *sensitivo*, respecto de uno mismo:

a) *concupiscible*, contra la concupiscencia desordenada de placeres: *don de temor*.

b) *irascible*, contra el terror de los peligros: *don de fortaleza*.

120. *Cabría dudar* si esta distribución es justa y adecuada; pues, por una parte, si los dones tienen que encontrarse *en todas las facultades del*

hombre donde hay virtudes humanas, como afirma expresamente S. Tomás, evidentemente habrán de darse en el apetito inferior concupiscible e irascible, donde residen la templanza y la fortaleza, es decir que el don de temor se hallará en el concupiscible y el de fortaleza en el irascible; pero, por otra parte, como los dones se dan también en los *ángeles*, que carecen de apetito sensitivo, habría que negar en ellos los dones de fortaleza y temor; o, si se ponen en ellos, ya no vale la distinción por razón de los sujetos diversos en que radican y, en consecuencia, dicha clasificación no está bien hecha. Asimismo, si el don de consejo trata de la aplicación a casos singulares del obrar humano, tampoco pudo, si de hecho es así, darse en los *ángeles*. Por consiguiente quedarían en los *ángeles* sólo cuatro dones: el de entendimiento, el de sabiduría, el de ciencia y el de piedad.

121. *Respuesta.* El Santo Doctor hizo esta distinción de los dones tal como se encuentran en el hombre, no de manera absoluta o tal como son de por sí, como consta por el tenor de sus palabras.

En los *ángeles*, pueden hallarse todos, *analógicamente* a su modo. Sin embargo, parece obligado decir que el don de consejo importa aplicación a las obras singulares no precisamente humanas, sino del sujeto en que radican. De manera semejante, los dones de temor y fortaleza parece ser que radican, incluso en el hombre, sobre todo en la voluntad y de manera secundaria, y cuasi material solamente, en el apetito sensitivo.

122. *La dificultad mayor* proviene del contexto en que aparecen los dones del Espíritu Santo en Isaías. Describe al Mesías como Príncipe de la paz universal; los dones vienen a ser algo así como requisitos de su condición eximia con miras al desempeño de sus funciones de Príncipe y Juez. «Todos estos dones, como se echa de ver por el contexto, se ordenan al debido cumplimiento por parte del Mesías de su oficio de Juez, de suerte que sea considerado, y con razón, como el juez ideal y perfecto»¹⁷⁹. Parece, pues, que todo este *conocimiento* de que se trata es *práctico*, y que *pertenece a la prudencia*.

123. Cabe *responder* que, aunque sea tal la finalidad *inmediata* de los dones en el Mesías, sin embargo no es posible lograrla sin parar mientes y reflexionar sobre los planes de Dios, lo cual presupone cierta especulación de la razón superior.

179. CEUPPENS, *loc. cit.*, pp. 529-530.

Art. 5.—Si hay conexión entre los dones del Espíritu Santo

124. CONCLUSION. *Todos los dones del Espíritu Santo conectan entre sí en la gracia como raíz y en la caridad como forma.*

125. *Demostración de la primera parte.* Los seres que tienen raíz u origen común se hallan conexos o unidos entre sí por su raíz. Ahora bien, los dones, lo mismo que las virtudes infusas, tienen raíz u origen común, a saber, la gracia habitual, de la cual se derivan lo mismo que las potencias de la esencia. Luego los dones del Espíritu Santo permanecen en mutua conexión en la gracia habitual como en su raíz.

Corroboración. «Lo necesario para la salvación se halla en conexión necesaria con la gracia (santificante). Pero los dones del Espíritu Santo son necesarios para la salvación (como se dijo en el art. 2). Luego conectan entre sí en la gracia habitual¹⁸⁰.

126. *Segunda parte.* Los dones del Espíritu Santo están con respecto a la caridad en la misma relación que las virtudes morales respecto a la prudencia. Ahora bien, las virtudes morales se hallan conectadas en la prudencia como en su forma y a modo de término. Luego también los dones del Espíritu Santo se unen en la caridad a modo de fin y término como en su forma.

En realidad, las restantes virtudes morales en tanto son virtudes en cuanto *se unen* a la razón y la obedecen con prontitud y facilidad. Pero se unen con la razón mediante la prudencia, que perfecciona la razón alcanzando en su totalidad el campo de las virtudes morales. De manera similar los dones del Espíritu Santo son dones en la medida en que van *unidos* y obedecen pronta y fácilmente *al Espíritu Santo*. Ahora bien, se unen por medio de la caridad, por la cual el Espíritu Santo habita en nosotros. Resulta evidente, en consecuencia, que los dones del Espíritu Santo se unen entre sí en la caridad.

Y se da, además, cierta redundancia o refluencia de perfección de un don sobre otro, como asimismo de una virtud sobre otra y de una potencia del alma sobre las demás. Por lo tanto, hay también por este lado un punto de conexión entre los dones.

180. S. TOMAS, *III Sent.*, dist. 36, q. 1, art. 3, arg. 1, sed contra.

Art. 6.—Si los dones del Espíritu Santo permanecen en el cielo

127. CONCLUSION. *Los dones del Espíritu Santo permanecen en el cielo, aunque de manera más perfecta que aquí.*

San Buenaventura formula la conclusión en estos términos: «Se sostiene común y razonablemente que los dones no desaparecerán en el cielo, sino que subsistirán en estado más perfecto»¹⁸¹.

128. *Demostración de la primera parte. 1.º, por autoridad.* «Así, pues, estos dones son de tal eficacia que llevan al alma a las alturas de la santidad, y es tal su excelencia, que *permanecen los mismos en el cielo, aunque de manera más perfecta*»¹⁸².

Semejante es la doctrina de los *Padres*. Escribe magníficamente San Ambrosio: «La ciudad aquella, Jerusalén, no se baña en las corrientes de ningún río terrenal. Diríase que el Espíritu Santo, que procede del manantial de la vida y sacia aquí nuestra sed con sólo darse a probar, *se desborda en ella torrencial, con la plenitud de sus siete virtudes (los dones), entre los tronos celestes, las dominaciones, las potestades, los ángeles y los arcángeles*»¹⁸³.

129. 2.º, *a posteriori*, basada en un hecho. Lo que subsiste en el comprensor, subsiste en el cielo, pues el comprensor goza de la visión beatífica. Ahora bien, los dones permanecieron de hecho en un comprensor, en Cristo, el cual, mientras vivía en este mundo, era a la vez viador y comprensor. Luego los dones del Espíritu Santo permanecen en el cielo.

El argumento lo propone así Santo Tomás: «Cristo fue simultáneamente viador y comprensor. Pero en Cristo hubo dones de modo excelente, como consta por Isaías 11, 1-3 (y quedó ya demostrado en el cap. 1). Luego no son incompatibles con el estado glorioso y permanecerán por consiguiente en el cielo»¹⁸⁴.

130. 3.º, *a fortiori*, porque, de hecho, en el cielo permanece el don de temor, el menos perfecto de todos los dones. Arguye de este modo San Buenaventura: «El temor es el menos perfecto entre todos los dones. Pero nos consta que perdurará en el cielo, según aquello del salmo 18, 10: *El*

181. S. BUENAVENTURA, *III Sent.*, dist. 34, P. I, art. 2, q. 3, p. 750b.

182. LEON XIII, *Divinum illud munus*, edit. cit., p. 29.

183. S. AMBROSIO, *De Spiritu Sancto*, lib. 1, cap. 16, ML, 16, 740. Figura aquí en el «sed contra» aunque la transcripción no es exacta del todo.

184. S. TOMÁS, *III Sent.*, dist. 34, q. 1, art. 3, arg. 1 sed contra.

*santo temor de Dios permanece por los siglos de los siglos. Luego, si permanece el que es menos, con mayor motivo todos los demás»*¹⁸⁵.

131. 4.º, *a priori*: de la definición a lo definido. Los dones del Espíritu Santo, como quedó dicho ya en el art. 3, son hábitos infusos que disponen al hombre para secundar con constancia, prontitud y gusto la moción o instinto del Espíritu Santo. Ahora bien, los bienaventurados en el cielo se hallan mucho mejor dispuestos para seguir constante, pronta y gustosamente el instinto del Espíritu Santo, porque en el cielo Dios lo será todo en todas las cosas¹⁸⁶ y allí estará el hombre del todo sumiso a Dios. Luego en el cielo, los dones del Espíritu Santo subsistirán perfectísimamente en lo que hay en ellos de esencial.

132. *Demostración de la segunda parte*: 1.º, *argumento genérico*. Todo lo que permanece en el cielo, habiendo existido en esta vida, tiene allí un ser más perfecto que el que aquí tenía, como lo comprueba el caso de las virtudes morales infusas y de la caridad. Pero los dones del Espíritu Santo que hubo o hay en este mundo, permanecen o permanecerán en el cielo. Luego tendrán un ser más perfecto allí que aquí.

133. 2.º, *argumento especial*. Los hábitos que no tienen contrarios ni actúan sobre materia accidental, sino que se ocupan únicamente de la razón formal y en los objetos más nobles, tienen un ser más perfecto y estado mejor que si tuviesen contrarios o se ocupasen de cosas accidentales. Pero los dones en el cielo no tienen contrarios, porque no hay allí posibilidad alguna de pecado o de falta de docilidad al Espíritu Santo; y, por otra parte, no se ejercitarán tampoco en la moderación de las pasiones o en cosas de poca monta, como tienen que hacer en esta vida, camino hacia el cielo, donde no tan sólo hallan enemigos, sino que han de actuar en ciertas actividades de un plano inferior: el de las pasiones y operaciones humanas. Es, pues, evidente que los dones tendrán en el cielo un estado más perfecto, más firme y más puro que en la tierra. Lo que aquí hay de imperfección, desaparecerá en el cielo, y quedará solamente lo que implica perfección. Tendrán, por consiguiente, estado, actos y modo de obrar más perfectos que en esta vida.

185. *III Sent.*, loc. cit., arg. 4, p. 149b.

186. *I Cor.* 15, 28.

**Art. 7.—Si la dignidad de los dones se establece conforme
a la enumeración propuesta por Isaías**

134. La distribución de los dones en Isaías es por parejas, excepción hecha del de temor que va solo. Dos cosas cabe considerar en la serie numérica propuesta por Isaías: α) el orden en el conjunto; β) la combinación al emparejarlos en la serie. De ahí que San Alberto plantee un doble problema: «el *orden* y la *combinación* de los dones»¹⁸⁷. También San Buenaventura investiga «acerca de la ordenación y combinación de los dones»¹⁸⁸.

Y porque el orden supone cierta desigualdad y a la vez conexión de las múltiples cosas que se ordenan, por eso se trata de averiguar en este artículo: 1.º, si los dones del Espíritu Santo son desiguales, de mayor perfección unos que otros; 2.º, bajo qué aspecto se considera tal desigualdad, de suerte que sea posible jerarquizar los dones entre sí; 3.º, qué orden sigue en la enumeración el texto de Isaías; 4.º, si los dones en el texto de Isaías están combinados convenientemente.

135. CONCLUSION PRIMERA. *Los dones del Espíritu Santo son desiguales en diversos hombres e incluso en un mismo hombre en tiempos diferentes; en un mismo hombre mantienen, sin embargo, igualdad proporcional, aun siendo en absoluto desiguales.*

136. *Demostración de la primera y segunda partes.* Los dones en diversos hombres o en uno mismo en tiempos diversos corren parejos en esto con la gracia habitual y la caridad, que es donde se aúnan. Pero la gracia santificante y la caridad son desiguales en diversos hombres e incluso en uno mismo en diversos tiempos. Luego también los dones del Espíritu Santo, esto es, cada uno de los dones, son desiguales en hombres diferentes o en uno mismo en tiempos diversos.

137. *Tercera parte* (los dones del Espíritu Santo en un mismo hombre y al mismo tiempo son en absoluto desiguales). Los dones del Espíritu Santo son proporcionales, en perfección, a las potencias del alma donde radican y a las virtudes infusas correspondientes que deben perfeccionar. Ahora bien, tanto las potencias como las virtudes infusas son desiguales en cantidad absoluta, porque el entendimiento es más perfecto que la voluntad, y más la voluntad que el apetito sensitivo; y, de forma similar, es mayor la perfección de las virtudes intelectuales que la de la justicia, y la de la justicia es superior a la de la fortaleza y la templanza. Luego también los

187. S. ALBERTO MAGNO, *III Sent.*, dist. 34, art. 4, p. 626.

188. S. BUENAVENTURA, *III Sent.*, dist. 34, P. I, art. 2, q. 2, p. 747.

dones del Espíritu Santo son desiguales en cantidad absoluta o más perfectos unos que otros, lo que equivale a decir que los dones cognoscitivos aventajan en perfección a los apetitivos o afectivos.

138. *Cuarta parte* (son, sin embargo, iguales proporcionalmente o en cantidad proporcional). El grado de perfección de los dones corresponde al de la perfección de las potencias del alma y de las virtudes infusas. Ahora bien, las potencias del alma y las virtudes infusas son iguales proporcionalmente entre sí, porque dimanen de un mismo principio y se mantienen unidas en una misma raíz. Luego, de forma similar, los dones del Espíritu Santo son proporcionalmente iguales en un mismo hombre y pueden de esta manera crecer y disminuir proporcionalmente, como acontece con los dedos de la mano o los miembros del cuerpo.

139. CONCLUSION SEGUNDA. *El orden existente entre los dones del Espíritu Santo puede tomarse de dos formas: α) «quoad se», es decir, por parte de la causa formal (orden de dignidad); β) «quoad nos», o por parte de la causa cuasi material y dispositiva.*

140. *Demostración.* El orden entre los dones es la relación de prioridad y posterioridad respecto de su principio. Ahora bien, el principio de los dones es doble: Dios o el Espíritu Santo, a manera de causa eficiente y reguladora (formal); y nosotros, a manera de causa material receptora; o también los objetos formales de los dones y sus objetos puramente materiales. Luego puede asimismo ser doble el orden entre los dones del Espíritu Santo: uno, formal o «quoad se» o de dignidad; y otro «quoad nos» o por parte de la materia o disposición.

No se da orden temporal o local, por ser los dones cualidades que no ocupan lugar, y que, además, se infunden simultáneamente, lo mismo que las virtudes infusas. Se dan, por consiguiente, simultáneamente todos.

El primer orden, el de dignidad, es descendente: del más alto al ínfimo; el segundo, el de disposición, es ascendente: del inferior al supremo.

Y por cuanto el hombre asciende mediante los dones a las alturas de la perfección cristiana, por eso los Santos Padres se plantearon ex profeso esta cuestión del orden de los dones, relacionándolo con el orden de las bienaventuranzas y los frutos del Espíritu Santo.

San Hilario y San Ambrosio trataron sobre este tema como de pasada y oscuramente; San Agustín y San Gregorio, con claridad y elocuencia; de ellos tomaron el planteamiento de esta cuestión los escolásticos.

«Comprendió que el principio de la Sabiduría es el temor de Dios (Ps. 110, 10). Se hizo cargo de que en esa gracia septiforme del Espíritu Santo

el temor figura *el último*, como para servir de pedestal a los numerados anteriormente»¹⁸⁹.

141. Destaca de manera especial *San Agustín*, el cual se expresa en estos términos: «Por consiguiente, dando por supuesto que nadie cumple la ley con solas sus fuerzas, si Dios con su Espíritu no acude en su ayuda, hora es de que meditéis cómo se presenta aquí al Espíritu Santo en este número, siete, conforme dice el Santo Profeta: que se ha de llenar el hombre del Espíritu de Dios, de sabiduría y entendimiento, de consejo y fortaleza, de ciencia y piedad, y del Espíritu de temor de Dios. Estas siete operaciones nos presentan en el número septenario, al Espíritu Santo, que, como descendiendo hacia nosotros, parte de la sabiduría y termina en el temor; nosotros, sin embargo, en nuestro ascenso, tomamos el temor como punto de partida y tenemos la sabiduría por meta: el principio, pues, de la sabiduría es el temor de Dios»¹⁹⁰.

Y en otro pasaje dice con más claridad: «También el Profeta Isaías al hacer mención de aquellos conocidísimos dones espirituales, comenzando por el de sabiduría llegó al de temor de Dios, como quien baja de la cumbre hasta nosotros para enseñarnos a subir. Tomó, pues, como punto de partida lo que para nosotros es la meta, y descendió hasta el extremo por donde nosotros tenemos que comenzar. Reposará en él —afirma— el Espíritu de sabiduría y entendimiento, Espíritu de consejo y fortaleza, Espíritu de ciencia y piedad, y el Espíritu de temor de Dios.

Por consiguiente, así como él descendió de la sabiduría al temor, no cayendo, sino enseñando, así nosotros debemos ascender del temor a la sabiduría, no ensoberbeciéndonos, sino creciendo, pues el temor del Señor es el principio de la sabiduría, siendo ella el valle de lágrimas de que el salmo nos habla cuando dice: preparó escaladas en su corazón en el valle de lágrimas.

Este valle simboliza la humildad, porque ¿quién es humilde sino aquél que teme a Dios y a impulsos de tal temor vierte su corazón en lágrimas de confesión y penitencia? Porque Dios no desprecia al corazón contrito y humillado. Pero deséchese el temor de no salir del valle. En ese mismo corazón quebrantado y humillado al que Dios no desprecia, Dios mismo ha preparado escaladas hacia El. Así lo dice el salmo: Dispuso escaladas en su corazón, en el valle de lágrimas, subidas hacia la meta prefijada.

¿En dónde tienen lugar tales subidas? Responde: en el corazón. Pero, ¿desde dónde? No cabe duda que desde el valle de lágrimas. Y ¿hacia dónde se debe subir? Hacia la meta establecida. ¿Y qué otra es la meta sino

189. SAN HILARIO, *Tratado sobre el salmo* 118, 38, letra V, n. 16, ML, 9, 541. Cosa parecida enseña S. AMBROSIO, *In Psalm.* 118, 38, ML. 15, 1264-1265.

190. S. AGUSTIN, *Sermo* 148, ML. 39, 1161.

el lugar del descanso y de la paz? Allí se halla, pues, aquella sabiduría esplendorosa e inmarcesible.

De ahí el que, para darnos aliento, escalonando de algún modo su enseñanza, Isaías desciende de la sabiduría al temor o, lo que es lo mismo, desde la morada de la paz eterna hasta la vaguedad del llanto temporal, a fin de que nosotros, aunque sintamos dolor y gimamos y lloremos en la confesión con que exteriorizamos nuestra penitencia, no nos contentamos con dolernos, gemir y llorar, sino que, ascendiendo desde el llano al monte espiritual donde ha sido edificada la ciudad santa de Jerusalén, nuestra madre eterna, disfrutemos de alegría imperturbable. Por eso, aunque nos había brindado la sabiduría, luz indefectible del espíritu, le adjuntó el entendimiento, cual si respondiera a quienes pudieran preguntar de dónde se ha de partir para llegar a la sabiduría: pues, del entendimiento. ¿De dónde para llegar al entendimiento? Del consejo. ¿Y para el consejo? De la fortaleza. ¿De dónde para alcanzar la fortaleza? De la ciencia. ¿Y para la piedad? El punto de partida es el temor. Por consiguiente, para alcanzar la sabiduría se ha de partir del temor, porque el temor de Dios es el principio de la sabiduría. Desde el valle de lágrimas hasta la montaña de la paz»¹⁹¹.

142. *San Gregorio* se expresa en estos términos: «Por la gracia septiforme del Espíritu Santo se nos abren las puertas de la vida celestial. Isaías, al hacer el inventario de esta gracia septiforme en nuestra Cabeza y en su cuerpo, que somos nosotros, dice: 'Descansará sobre él el espíritu de sabiduría y de entendimiento, el espíritu de consejo y de fortaleza, el espíritu de ciencia y de piedad, y lo llenará el espíritu de temor de Dios'.

Prefirió en esta enumeración por grados, por hablar de cosas del cielo, el orden descendente al ascendente: sabiduría, entendimiento, consejo, fortaleza, ciencia, piedad y temor. Y porque está escrito que el temor del Señor es el principio de la sabiduría, consta, sin lugar a dudas, que del temor se asciende a la sabiduría, no que de la sabiduría se retroceda al temor, porque indudablemente la sabiduría posee la caridad, la cual, conforme dice la Escritura, arroja afuera al temor.

Nos dirigía Dios su palabra desde lo alto de los cielos al abismo. Por eso el Profeta comenzó por la sabiduría y descendió hasta el temor. Nosotros, en cambio, en nuestro recorrido de la tierra al cielo, subimos del temor a la sabiduría.

El temor del Señor es, pues, el primer peldaño en nuestra subida. Pero ¿qué clase de temor es éste si en él se echa de menos la piedad? Nulo es

191. S. AGUSTIN, *Sermo* 374, ML. 39, 1524-1525.

ante Dios, por no alcanzar la altura de la piedad, el temor de quien desconoce o hace como que no ve las tribulaciones de su prójimo. Por otra parte, la piedad que, llevada de una desordenada misericordia, perdona temporalmente pecados que no debe perdonar y pueden ser castigados con el fuego eterno, arrastra hacia el eterno suplicio. Por lo tanto, para que la piedad sea verdadera y ordenada, ha de alcanzar el plano de la ciencia, de suerte que llegue a discernir lo que en justicia se ha de castigar y en qué casos cabe usar de misericordia perdonando.

¿Y cuándo uno sabe qué es lo que debe hacer, pero carece de la virtud necesaria para hacerlo? Crezca nuestra ciencia hacia la fortaleza, a fin de que al descubrir lo que se debe hacer, sea capaz de realizarlo con la fuerza del espíritu, no vaya a echarse a temblar de miedo y, abatido por el temor, no logre defender los bienes que conoce.

Mas la fortaleza, si procede irreflexivamente y sin la debida circunspección, conduce frecuentemente al desastre por confiar demasiado en sí misma. Suba, pues, hacia el consejo para asegurar, previniendo, todo cuanto es capaz de llevar a cabo fuertemente. Claro que tampoco hay consejo donde no hay entendimiento, pues si uno no se hace cargo del mal que pesa sobre el agente, ¿cómo puede reafirmar el bien que le favorece? Por lo tanto, es preciso un paso más: del consejo al entendimiento.

¿Y si el entendimiento, a pesar de hallarse muy alerta, no acierta a desenvolverse con el tacto y madurez requeridos? Forzoso será en este supuesto subir del entendimiento a la sabiduría para que cuanto descubre aquél con su perspicacia ésta lo disponga del modo más oportuno.

En consecuencia, puesto que nos elevamos por medio del temor a la piedad; somos conducidos por la piedad a la ciencia; por la ciencia cobramos energías en orden a la fortaleza; por la fortaleza tendemos hacia el consejo; por el consejo avanzamos hacia el entendimiento; y por el entendimiento llegamos a la sabiduría; sin lugar a dudas, el que las puertas de la vida celeste se nos abran a quienes allí subimos es obra de la gracia septiforme del Espíritu Santo»¹⁹².

143. *Santo Tomás* examina aquí el problema que nos ocupa y responde haciendo una distinción: según el orden de dignidad o perfección *formal*, la serie de los dones debe establecerse «por comparación con sus propios actos, de la manera como estos proceden de sus principios», y se obtiene así el orden siguiente: sabiduría, entendimiento, ciencia, consejo, piedad, fortaleza y temor.

192. S. GREGORIO MAGNO, *Homil. in Ezechiel*, lib. II, hom. 7, ML. 76, col. 1065.

La *razón* es, porque de este modo el orden de los dones debe corresponder al orden esencial a las virtudes. Ahora bien, el orden esencial de las virtudes correspondientes es éste, a saber: 1.º, las intelectuales, y 2.º, las morales. Del grupo de las intelectuales irán en primer lugar las que versan sobre objetos necesarios, y en segundo lugar las que tratan de objetos contingentes, donde se encuentra la prudencia (el consejo). En cuanto a los objetos necesarios, primeramente, acerca de los principios del conocimiento y de las cosas, está la sabiduría; viene a continuación, acerca de los principios del conocimiento, el entendimiento; en tercer lugar, acerca de las conclusiones universales del conocimiento y de la realidad, está la ciencia.

En lo referente a las virtudes morales, va en cabeza la justicia, a la cual corresponde la piedad; a continuación, la fortaleza, a la que corresponde el don de fortaleza; en tercer lugar, la templanza, que lleva adjunto al temor.

Pero si en este orden de dignidad no sólo consideramos la perfección formal, sino también de algún modo *la materia sobre la que versan*, en este caso la fortaleza y el consejo, que versan sobre lo arduo, se prefieren a la ciencia y la piedad, que se ocupan de materias comunes. Teniendo esto en cuenta, he aquí el orden de los dones: sabiduría, entendimiento, consejo, fortaleza, ciencia, piedad y temor. Así figura en Isaías.

Queda, en consecuencia, claro que el orden seguido en la enumeración de Isaías no corresponde totalmente a la dignidad formal de los dones, sino hasta cierto punto tan sólo y parcialmente.

Y otro tanto hay que decir del orden ascendente. Puede admitirse, por tanto, cierta adaptación o apropiación al orden de dignidad y génesis de las virtudes, pero no una proporcionalidad perfecta.

Por fin, en lo que se refiere a la *combinación de los dones*, cabe decir que hay cierta correspondencia, el primero es, por así decirlo, el dirigente; el segundo hace de realizador.

En esta correlación, a pesar de todo, aun siendo piadosa y atrayente, no hay que hacer mucho hincapié, porque de hecho no pasa de ser mera apropiación o adaptación.

Santo Tomás, que en el comentario a Isaías propone esta distribución por parejas, en el III Sent., dist. 34, q. 1, art. 2, la propone como de relleno en segundo lugar. Advierte, sin embargo, en la exposición de la primera parte del texto, que, «propiamente hablando, el consejo y la ciencia dirigen a los tres dones ejecutores». En la Suma Teológica, ni siquiera se ocupa de ella. San Alberto y San Buenaventura en los lugares citados anteriormente dicen bastantes más cosas.

Art. 8.—Si se han de preferir las virtudes a los dones

144. Se comparan en este último artículo las virtudes y los dones en cuanto a su perfección y se pregunta qué hábitos son más perfectos, los dones del Espíritu Santo o las virtudes.

Para la solución de este problema se ha de reparar en que son tres los géneros de virtudes: 1.º, las intelectuales, que son virtudes adquiridas; 2.º, las virtudes morales infusas; 3.º, las virtudes teologales.

Por consiguiente, es preciso comparar la perfección de los dones con cada uno de estos géneros de virtudes.

Hay que considerar asimismo que un hábito operativo puede aventajar a otro en tres cosas: 1.º, en la sustancia o esencia, pero no en el modo; 2.º, en cuanto al modo de obrar, no en cuanto a la sustancia; 3.º, en la sustancia y el modo a la vez.

Comenzando, pues, por lo más fácil, formulamos las siguientes conclusiones:

145. PRIMERA CONCLUSION: *Los dones del Espíritu Santo son más perfectos que las virtudes adquiridas intelectuales o morales, así en cuanto a la sustancia como en el modo de obrar.*

146. *Demostración de la primera parte* (en lo referente a la sustancia o esencia). Los hábitos esencialmente sobrenaturales o infusos son superiores en su sustancia o esencia a los hábitos esencialmente naturales o adquiridos. Ahora bien, los dones del Espíritu Santo son hábitos esencialmente sobrenaturales o infusos, mientras que las virtudes intelectuales o morales adquiridas son hábitos esencialmente naturales. Luego los dones del Espíritu Santo superan esencialmente, es decir, en cuanto a su sustancia, a todas las virtudes adquiridas, tanto a las intelectuales como a las morales.

La premisa *mayor* es clara; porque los hábitos esencialmente sobrenaturales o infusos proceden de una causa *eficiente* esencialmente sobrenatural, esto es, de Dios y sólo de Dios como causa principal propia; se ordenan también de suyo a un *fin* esencialmente sobrenatural; su destino, por añadidura, es una naturaleza esencial o sustancialmente elevada al orden sobrenatural; y así tienen, por lo mismo, una *forma, regla o conmensuración* sustancialmente sobrenatural. Por el contrario, los hábitos adquiridos son efectos de un *agente* natural mediante actos naturales; se ordenan al *fin* natural de la vida humana; se ordenan, por fin, a la naturaleza tal cual es, y, lógicamente, tienen una *forma o conmensuración* natural. Ahora bien, como su propio nombre expresa, lo sobrenatural excede y supera a lo natural

La premisa *menor* consta por lo anteriormente dicho en el capítulo primero, donde se hizo ver que los dones son esencialmente infusos; y en cuanto a las virtudes adquiridas intelectuales y morales, que pueden darse en los pecadores, nadie duda de que son esencialmente naturales.

147. *Segunda parte.* Los dones del Espíritu Santo son respecto de las virtudes adquiridas lo que las virtudes heroicas con relación a las virtudes comunes. Pero las virtudes heroicas son superiores a las virtudes comunes en cuanto al *modo* de obrar, que es en aquéllas sobrehumano, casi divino, mientras que éstas obran al modo humano y ordinario; luego los dones del Espíritu Santo llevan ventaja a las virtudes adquiridas aun en el modo de obrar.

Así pues, el hombre, gracias a los dones del Espíritu Santo, no sólo consigue realizar acciones más altas y perfectas que con las virtudes adquiridas, sino que, aun actuando sobre una misma materia, obra con mayor elevación, prontitud, constancia y gusto con los dones que sola y únicamente mediante las virtudes adquiridas.

148. SEGUNDA CONCLUSION: *Los dones del Espíritu Santo son más perfectos que las virtudes morales infusas tanto en la sustancia como en el modo de obrar.*

149. *Se demuestra una y otra parte simultáneamente con un argumento general:* «Cuanto más perfecto es el motor, mejor dispuesto debe estar el móvil», según se dice aquí, en este mismo artículo. Ahora bien, el Espíritu Santo, para cuya moción especial se dispone el hombre mediante los dones, es motor más perfecto que la razón humana, para cuya moción el hombre se dispone por medio de las virtudes, incluidas las infusas. Luego los dones del Espíritu Santo son hábitos o disposiciones más perfectas que las virtudes morales infusas.

150. *Se demuestra la primera parte con argumento especial.* Parte de los dones del Espíritu Santo son cognoscitivos y parte afectivos. Unos y otros, sin embargo, superan en excelencia a las virtudes morales en cuanto a la sustancia.

Los dones *cognoscitivos* especulativos y prácticos aventajan evidentemente, en cuanto a la sustancia de hábito, a las virtudes morales propias y exclusivas de la razón práctica, cual es la prudencia, o del apetito, como la justicia, la fortaleza y la templanza. Así pues, cuanto la razón especulativa aventaja en perfección a la práctica, o la razón supera al apetito, otro tanto los dones intelectuales, esto es, el de sabiduría, el de entendimiento y el de ciencia descuellan, en cuanto a la sustancia, sobre las virtudes mo-

rales infusas, esto es, sobre la prudencia infusa y, juntamente con el don de consejo, sobre la justicia, la fortaleza y la templanza.

Los demás dones son asimismo más excelentes que las virtudes morales infusas. Así el don de consejo es más que la virtud de la prudencia; el de piedad, más que la virtud de la justicia; el don de fortaleza, más que la virtud de la fortaleza; y el don de temor, más que la virtud de la templanza. Y la razón de esto es que lo que Dios nos da como remedio contra el defecto que las virtudes morales entrañan esencialmente o de por sí, supera sustancialmente a las virtudes morales infusas, como es natural. Pero los dones del Espíritu Santo se nos han dado contra el defecto esencial de las virtudes, como algo que viene en ayuda de las mismas, según se desprende de lo dicho en el artículo primero. Luego también los demás dones del Espíritu Santo aventajan sustancialmente a las demás virtudes morales correspondientes.

De ahí que León XIII enseñe expresamente que es tanta la dignidad y eficacia de los dones que hacen llegar al justo «a las alturas de la santidad»¹⁹³.

151. *Se demuestra la segunda parte con argumento especial.* Se obra de modo más perfecto sujetándose al régimen especial del Espíritu Santo que ajustándose al régimen defectible de nuestra propia razón, aun en el supuesto de hallarse ésta sobrenaturalizada por la virtud de la fe. Pero en virtud de los dones obran los hombres bajo la dirección, regulación e impulso especial del Espíritu Santo, mientras que en la práctica de las virtudes morales, incluidas las infusas, actúan dirigidos e impulsados por la propia razón defectible y limitada. Luego los dones del Espíritu Santo, aun en su modo de obrar, son evidentemente más perfectos que las virtudes morales infusas.

152. TERCERA CONCLUSION: *Los dones del Espíritu Santo son sustancialmente inferiores a la fe y a la esperanza, aunque superen a una y otra en el modo de obrar; pero de las dos maneras, en cuanto a la sustancia y al modo, son inferiores a la caridad.*

153. *Demostración de la primera parte.* Son más excelentes que los dones del Espíritu Santo en cuanto a la sustancia, los hábitos que por naturaleza son anteriores y más universales que ellos y son como raíces y principios de los mismos. Ahora bien, de esta condición son la fe y la esperanza teológicas.

193. LEÓN XIII, *Divinum illud munus*, ed. cit., p. 29.

La fe y la esperanza son indudablemente *anteriores por naturaleza* a los dones del Espíritu Santo, porque tal prioridad natural se da incluso en la fe y la esperanza con respecto a la caridad, y la caridad es por naturaleza anterior a los dones, los cuales no se dan sin ella.

Asimismo, es anterior por naturaleza lo que naturalmente se encuentra más cerca del principio. Ahora bien, la fe y la esperanza están por naturaleza más próximos a Dios que los dones del Espíritu Santo, como lo evidencia el objeto formal de unos y otras.

En segundo lugar, son naturalmente *más universales*, porque una sola fe se extiende a todo cuanto hay que creer, sea creado o increado; de manera semejante, una sola esperanza basta para todo cuanto hay que esperar. Los dones del Espíritu Santo, en cambio, se multiplican hasta llegar a siete y tienen, por consiguiente, no menos de siete limitaciones. En este sentido cabe decir que la fe y la esperanza están siete grados por encima de cada uno de los dones.

Finalmente, la fe y la esperanza son a manera de *raíces* y principios de los dones por razón de su mayor proximidad a Dios y por el hecho de ser más universales.

154. *Segunda parte.* En cuanto al modo de obrar, los hábitos que comportan presencia y posesión plena de su objeto superan en excelencia a los que de suyo implican ausencia y distancia del mismo. Ahora bien, la fe y la esperanza piden por su misma esencia lejanía en su objeto propio, porque la fe es esencialmente de lo no visto, y la esperanza, de lo que no se posee; los dones del Espíritu Santo, por el contrario, si bien pueden permitir cierta distancia, porque no cabe otra cosa en esta vida, sin embargo exigen por su naturaleza la presencia, como se patentiza en la otra vida; y porque siempre, aun en la vida presente, obran por cierta experiencia, contacto o instinto. Luego en el modo de obrar los dones del Espíritu Santo llevan ventaja a la fe y a la esperanza.

Expresó muy bien toda esta doctrina Cayetano en estos términos: «Téngase en cuenta que los dones corresponden de manera diferente a las virtudes teologales y a las morales. En efecto, los dones ocupan una posición *intermedia* entre las virtudes teologales y las morales: aventajan en nobleza a las morales, pero las teologales son superiores a ellos, como aparece por lo anteriormente expuesto (I - II, q. 68, art. 8). Por eso corresponden a las virtudes teologales *a manera de órganos*, a las morales, *como formas*. Y para insinuar esto, el Autor, en el presente tratado sobre la prudencia, virtud que marcha en cabeza entre las morales, al asignarle el don, no

concluyó diciendo que tal don corresponde a la prudencia simple y absolutamente, sino: *a manera de ayuda y perfeccionamiento*»¹⁹⁴.

155. *Tercera parte* (son superados, sin embargo, bajo uno y otro aspecto por la caridad). Aquel hábito es superior a los dones del Espíritu Santo, en cuanto a la sustancia y al modo de obrar, que por naturaleza es anterior y más universal, es raíz y forma de los dones e implica mayor presencia y contacto con el primer principio de las virtudes y los dones. Ahora bien, todo esto lo cumple la caridad.

Es ciertamente *anterior por naturaleza y más universal*, por ser virtud teologal; es *raíz y forma* de los dones, porque todos entroncan en ella. Finalmente, la caridad obra *por connaturalidad y experiencia de lo divino* y exige la presencia de Dios más que los dones. Por lo tanto, la caridad es bajo todos sus aspectos superior a los dones del Espíritu Santo.

El argumento para demostrar en general la prioridad de las virtudes teologales sobre los dones del Espíritu nos lo ofrece Santo Tomás con estas palabras: «El espíritu del hombre no es movido por el Espíritu Santo sin estar de algún modo unido a él, así como el instrumento no es movido por el artista si no hay algún contacto u otro modo de unión entre ambos. Pero la primera unión del hombre con Dios es mediante la fe, la esperanza y la caridad. Por eso estas virtudes se presuponen a los dones a manera de *raíces* de los mismos. Y por consiguiente, todos los dones pertenecen a estas tres virtudes, de las cuales son como *ciertas derivaciones*»¹⁹⁵.

Se trata de prioridad dentro del género de las causas formal y final, pues en lo relativo a la causa material o en cierto modo dispositiva, incluso las virtudes morales preceden a los dones: «porque el hombre al estar bien dispuesto respecto de su razón (por tales virtudes) se dispone a estarlo también respecto de Dios» por los dones del Espíritu Santo¹⁹⁶.

Sin embargo, esta prioridad no confiere a las virtudes morales o intelectuales ninguna excelencia o dignidad sobre los dones del Espíritu Santo.

194. CAYETANO, *In II-II*, q. 52, art. 2.

195. S. TOMÁS, I-II, q. 68, art. 4, ad 3.

196. I-II, 68, 8, ad 2.

DIFERENCIA ENTRE LOS DONES DEL ESPIRITU SANTO, LAS BIENAVENTURANZAS Y LOS FRUTOS

156. «Afirman algunos, dice Santo Tomás, que las bienaventuranzas son hábitos más perfectos que los dones, así como los dones superan en perfección a las virtudes. De esto deducen que las virtudes perfeccionan para actos primeros; los dones, para los segundos; y las bienaventuranzas, para los terceros»¹.

Lo cierto es que compartían esta opinión, como se desprende de lo dicho anteriormente, casi todos los teólogos de su tiempo: concretamente S. Alberto Magno y S. Buenaventura.

San Alberto Magno estableció la jerarquía entre los distintos hábitos sobrenaturales del modo siguiente: 1.º, las virtudes; 2.º, los dones del Espíritu Santo; 3.º, las bienaventuranzas, las cuales son hábitos a modo de estados; 4.º, los frutos del Espíritu Santo, que son asimismo hábitos y consiguientemente también a modo de estados. «Digo, hablando sin prejuicios..., que las virtudes perfeccionan al alma para los actos primeros; los dones, para los segundos; las bienaventuranzas, para los terceros; y los frutos, para el fin, en la medida en que cabe establecer contacto con el fin mediante las buenas obras»².

«Digo que las bienaventuranzas son perfecciones superiores a las virtudes y dones. Mas la bienaventuranza es doble: una de esta vida, otra del cielo. La de esta vida se ramifica a su vez en otras dos, a saber, de esperanza y de realidad. Bienaventuranza de esperanza se llama a ese *estado* en que uno espera la bienaventuranza con la esperanza formada, que resulta de la gracia y los méritos; bienaventuranza de realidad es el *hábito* que dispone para el acto del más alto *estado* de esta vida, y no para un acto aislado, sino para un acto relacionado con todos los demás; pues bien se

1. S. TOMÁS, *III Sent.*, dist. 34, q. 1, art. 4.

2. S. ALBERTO MAGNO, *III Sent.*, dist. 34, art. 2, p. 622.

echa de ver que la bienaventuranza no consiste jamás en un solo acto aislado, sino en correlación con los demás del mismo género»³.

«En lo referente a los *frutos*, no tengo reparo en conceder que son *hábitos* que corresponden a la degustación del fin, pues deleitan con santo placer a quienes los poseen. Si la palabra virtud se emplea con propiedad, los frutos no son virtudes»⁴.

Esta misma opinión sostiene San Buenaventura, con la diferencia de que a los frutos los llama *estados* más bien que hábitos. «A los hábitos *rectificadores* justo es llamarlos virtudes, porque la virtud, como lo indica su nombre, levanta y vigoriza para obrar; los hábitos que hacen *expedita* la acción se llaman acertadamente dones, porque indican abundancia ulterior de bondad en orden a la acción y, por tanto, un testimonio de una mayor largueza divina, lo que hace que les cuadre bien el nombre de don; a los *hábitos perfectivos* se los llama con razón *bienaventuranzas*, porque aproximan al hombre a Dios y le configuran con su misma gloria y bienaventuranza sumas, bienaventuranza en donde cabe hallar la suprema perfección; a los *estados* en que hay refección, bien está llamarlos *frutos*, palabra que se deriva de «frui» (gozar); pero al *uso*, por el que se logra tal perfección, justo es que se le dé el nombre de *sentido espiritual*, porque lo propio de los sentidos es conocer las cosas como presentes»⁵.

157. S. Tomás reaccionó, ya desde el principio, contra semejante multiplicación de hábitos. Escribe así en III Sent., dist. 34, q. 1, art. 4: «No resulta fácil asignar una diferencia tal entre los actos de las bienaventuranzas y los de los dones que baste para distinguirlos como hábitos. Claro está que la diferencia que señalan, al fundarse en la intensidad o laxitud, no basta para constituir hábitos diversos, porque lo más y lo menos, cuando no hay cambio de razón formal, no diversifica la especie.

Lo que se ha de afirmar, por consiguiente, es esto otro: que las bienaventuranzas no son hábitos distintos de las virtudes y los dones, sino actos que realizan las virtudes reforzadas por la adición de los dones o más bien actos de esos mismos dones».

Los frutos del Espíritu Santo son, asimismo, actos y no hábitos.

Parece que León XIII consagró de algún modo esta doctrina de Santo Tomás al escribir: «en virtud de estos mismos carismas (los dones del Espíritu Santo) el alma se siente solicitada y atraída por el deseo de conseguir las *bienaventuranzas* evangélicas que, *como las flores* que brotan en primavera, son indicio y mensaje de una dicha que habrá de durar perpetuamente.

3. *Ibid.* ad q. 3, p. 624b.

4. *Ibid.* ad q. 4, p. 624b. fine.

5. S. BUENAVENTURA, III Sent., dist. 34, P. I, art. 1, q. 1, p. 738.

Existen, por último, aquellos saludables frutos que el Apóstol enumera en Gal. 5, 22, que el Espíritu Santo causa y ofrece a los justos aun en el decurso de esta vida caduca, rebotantes de dulcedumbre y gozo, como les corresponde por su origen de aquel Espíritu que en el misterio de la Trinidad es la suavidad del Padre y del Hijo, quien con su largueza y abundancia sacia a todas sus criaturas [S. Augustinus, De Trinitate, lib. 6, cap. 9]»⁶.

A fin, pues, de calar más a fondo en la naturaleza y función de los dones del Espíritu Santo, permítasenos relacionarlos no sólo con las bienaventuranzas evangélicas, sino también con los frutos del Espíritu Santo.

Art. 1.—Comparación de los dones con las bienaventuranzas

158. En el evangelio se habla dos veces de las bienaventuranzas: una, en Mt. 5, 3-11, en el celeberrimo sermón que Cristo dirigió en la montaña a sus discípulos, y en este lugar figuran *siete* u ocho; otra, en el evangelio de S. Lucas, 6, 20-22, en donde aparecen solamente *cuatro*.

Fundándose en esto, algunos Padres alegoristas, en virtud del simbolismo de los números, hallaron ciertas relaciones o correspondencias entre las bienaventuranzas evangélicas y otras virtudes o carismas sobrenaturales. San Ambrosio, por eso de que son cuatro, alegoriza con las virtudes cardinales, que son igualmente cuatro. De aquí deduce que las bienaventuranzas corresponden a las cuatro virtudes cardinales. San Agustín, en cambio, para mientes en el número siete y en la excelencia de las bienaventuranzas y las relaciona con los dones del Espíritu Santo. Enseña, por consiguiente, que las bienaventuranzas corresponden a los dones del Espíritu Santo.

Santo Tomás justifica una y otra explicación por razón del auditorio, diferente en uno y otro caso, al que Jesús se dirigía y, consiguientemente, por la diversidad del fin inmediato de su alocución. Dice así: «San Ambrosio, exponiendo las bienaventuranzas propuestas a las *turbas*, las atribuye a las virtudes cardinales (virtudes comunes e imperfectas como las *turbas*); más San Agustín, que expone las propuestas en la montaña a los *discípulos* (selectos y perfectos), las atribuye a los dones del Espíritu Santo»⁷.

Pero esto, con el debido respeto, no parece razonable, pues en el texto sagrado encontramos más bien lo contrario: En San Lucas leemos: «El, levantando los ojos sobre los *discípulos*, decía: bienaventurados...» (Lc. 6, 20); en San Mateo, en cambio, leemos: «Viendo a la *muchedumbre*, subió a un monte, y cuando se hubo sentado, se le acercaron los discípulos; y

6. LEON XIII, *Divinum illud munus*, edit. cit., p. 29.

7. S. TOMAS, I-II, q. 69, art. 1, ad 1.

abriendo su boca, les enseñaba, diciendo: bienaventurados...» (Mt. 5, 1-3).

No cabe, pues, deducir de aquí que las bienaventuranzas deban atribuirse a los dones más bien que a las virtudes si no es en virtud del simbolismo, que, según parece, es lo que influyó en estos Padres.

159. La bienaventuranza *formal* consiste en un acto u operación perfectísimo, no sólo porque la bienaventuranza es ya una gran perfección y la meta de nuestras aspiraciones, sino también porque el acto es ante todo perfección. Por consiguiente, la bienaventuranza, por razón de su condición, no es hábito sino acto.

Por otra parte, en el Evangelio figuran *muchas* bienaventuranzas: siete u ocho en S. Mateo y cuatro en S. Lucas; pero la bienaventuranza *perfecta* en la otra vida es sólo una. Por lo tanto, las bienaventuranzas evangélicas son en la vida presente bienaventuranzas incoadas.

Pero un acto perfecto no puede proceder de una potencia imperfecta y sin cultivar, sino de un *hábito*, el cual habrá de ser *perfecto*. Por lo tanto, las bienaventuranzas evangélicas deben ser *actos de los hábitos humanos más perfectos*.

No se trata, sin embargo, de las virtudes *teologales*, porque éstas se refieren a Dios mismo, o sea, al último fin y, en consecuencia, no pueden conferir otra bienaventuranza que la *esencial* de la gloria. Las virtudes *morales*, por su parte, son *más imperfectas* que los dones. Luego las bienaventuranzas evangélicas, propiamente hablando, son *actos propios o elicitos de los dones del Espíritu Santo* o, si se prefiere, de las virtudes heroicas o de alma purificada, las cuales «decimos que son propias de los *bienaventurados* o de algunos que alcanzan la perfección en esta vida»⁸.

Dice a este propósito Pedro de Tapia: «Mas el que las ocho bienaventuranzas antes mencionadas sean actos, no hábitos, *se demuestra* porque las bienaventuranzas de la vida presente son ciertos movimientos de la vida espiritual con los que nos acercamos al último fin. Ahora bien, los movimientos del alma no son hábitos, sino actos, pues las potencias no se mueven por los hábitos, que sólo los preparan y disponen para el movimiento, lo mismo que la figura esférica dispone a un cuerpo para girar.

Item, porque la bienaventuranza celestial consiste en el acto último y más perfecto. Por consiguiente, las bienaventuranzas de esta vida, que le preparan el camino, deben asemejarse a ella y consistir lógicamente en un acto y no en un hábito.

Mas la demostración, siguiendo a San Agustín, de que son actos de los dones del Espíritu Santo se basa en que las bienaventuranzas, como su mismo nombre indica, significan algo perfectísimo en su género. Ahora bien,

8. S. TOMAS, I-II, 61, 5.

los actos de los dones son más perfectos que los de las virtudes morales e intelectuales.

No pueden catalogarse entre las virtudes teologales, porque éstas no versan acerca de los medios o sobre el camino que lleva al último fin, sino que se refieren inmediatamente al fin último, siendo más perfectas que las bienaventuranzas y los dones, que disponen para ellas. Por consiguiente, las bienaventuranzas son actos de los dones del Espíritu Santo»⁹.

160. Hay en estas bienaventuranzas un elemento *esencial o constitutivo*, que podríamos llamar *mérito*: lo constituyen los *mismos actos* perfectos de los dones, los cuales son máximamente *meritorios*, por el hecho de ser en grado máximo sobrenaturales, altos y voluntarios. Otro elemento hay que viene a ser una *consecuencia*, algo así como una propiedad: lo constituyen ciertos *premios* correspondientes a las bienaventuranzas, que vienen a ser con relación a ellas a modo de complementos. Por eso en la S. Escritura se dice: «Bienaventurados los pobres de espíritu (he aquí el acto o mérito), porque de ellos es el reino de los cielos» (he aquí el premio)¹⁰. Cosa parecida se podría decir de las demás bienaventuranzas.

161. He ahí la razón de preguntar *si tales premios pertenecen a la vida presente o a la futura*.

Tres son las *opiniones* de los Padres sobre este particular: «San Ambrosio piensa que pertenecen a la vida futura; San Agustín, que a la presente; San Juan Crisóstomo, que unos a la vida futura y otros a la presente»¹¹.

La solución es que tales premios, perfectos y consumados, pertenecen a la vida futura; pero las primicias y cierta degustación de los mismos se dan ya en la vida presente. «Todos aquellos premios se consumarán perfectamente en la vida futura; pero, entre tanto, también se iniciarán de alguna manera en ésta»¹².

Y es claro que pertenecen de algún modo a la vida presente, por tratarse de bienaventuranzas de esta vida, pues la bienaventuranza tiene ya razón de premio.

162. Se señalan acertadamente *ocho bienaventuranzas* en esta vida; siete de ellas son, como particulares y distintas; la octava viene a ser algo así como «una especie de confirmación y declaración de todas las precedentes. En efecto, del hecho de haberse uno afianzado en la pobreza de espíritu, en la mansedumbre y en todas las restantes de la serie, proviene el que nin-

9. PEDRO DE TAPIA, *Catena Moralis*, t. I, lib. II, q. 8, art. 1, n. 4, edit. cit., p. 187b.

10. *Mt.* 5, 3.

11. S. TOMAS, I-II, q. 69, art. 2.

12. *Ibíd.* ad 3.

guna persecución hay capaz de apartarle de esos bienes. *La octava bienaventuranza pertenece así, en cierto modo, a las siete precedentes*»¹³.

La distinción y enumeración de las otras siete, tal como figura en el evangelio de San Mateo, 5, 3-10, se la puede justificar de la manera siguiente:

Como es obvio por cuanto acabamos de decir, las bienaventuranzas evangélicas son *disposiciones y anticipos* de la bienaventuranza futura. Pero hay dos clases de disposiciones: una *negativa*, como remoción de obstáculos; otra *positiva*, realizando obras conducentes de por sí a la bienaventuranza futura.

Impedimento para la consecución de la futura bienaventuranza es la vida o bienaventuranza voluptuosa o bestial, que consiste en la afluencia de bienes creados o conmutables, sean *exteriores*, como riquezas y honores, o *interiores*, como los placeres sensibles tanto del apetito concupiscible como del irascible. Es menester, pues, remover este obstáculo valiéndonos de *tres* bienaventuranzas: la felicidad ilusoria de los bienes *exteriores*, mediante la *pobreza* de espíritu; la dicha engañosa en los bienes *interiores del apetito irascible*, por medio de la *mansedumbre*; la alegría falaz causada por los bienes *interiores del apetito concupiscible*, con el *llanto*.

La disposición *positiva* para la bienaventuranza futura se obtiene en virtud de las *obras de la vida activa*.

También esta disposición puede ser doble: una, *remota*, que se pone de relieve sobre todo en las buenas obras en favor de nuestro *prójimo*, ya se trate de pagar con ellas verdaderas *deudas*, en cuyo caso entra en juego la bienaventuranza de *la justicia*, ya de favores del todo *gratuitos*, a modo de *beneficios*, y esto lo lleva a cabo la bienaventuranza de *la misericordia*.

Pero la disposición *próxima* son ciertos efectos de la vida *perfecta* en nosotros, disponiendo *inmediatamente* al hombre para la vida contemplativa, que es a la que pertenece la bienaventuranza perfecta y futura. Estos efectos o se producen dentro de uno mismo y para su propio bien en virtud de *la limpieza de corazón*, o se ordenan y relacionan al *prójimo*, procediendo, en este caso, de la *paz*.

He aquí, pues, en forma esquemática, la justificación de las bienaventuranzas evangélicas:

La bienaventuranza evangélica es una disposición y cierta incoación de la bienaventuranza eterna:

- I) *Disposición negativa* o remoción de su obstáculo, esto es, la felicidad falsa y voluptuosa, que consiste en la abundancia de bienes creados:

13. I-II, q. 69, art. 3, ad 5.

- A) *Exteriores* (contra los cuales está la *primera* bienaventuranza o *pobreza* de espíritu) tanto de los bienes:
- a) corporales (riquezas):
 - 1) usando moderadamente de ellas: virtud.
 - 2) desprendiéndose de ellas totalmente: don.
 - b) espirituales (honorés):
 - 1) usando moderadamente de ellos: virtud.
 - 2) desprendiéndose de ellos totalmente: don.
- B) *Interiores* (contra los cuales están la *segunda* y *tercera* bienaventuranzas, la *mansedumbre* y el *llanto*):
- a) del apetito irascible:
 - 1) ejerciéndolo moderadamente: virtud.
 - 2) sometiéndolo totalmente: don.
 - b) del apetito concupiscible:
 - 1) ejerciéndolo moderadamente: virtud.
 - 2) sometiéndolo totalmente: don.
- II) *Disposición positiva*, fomentando y llevando a cabo obras de vida activa, que disponen para la vida contemplativa:
- A) *Remota*, en obras buenas para con el prójimo (en las que consisten la *cuarta* y *quinta* bienaventuranzas, *justicia* y *misericordia*):
- a) obras debidas:
 - 1) dando todo lo debido: virtud.
 - 2) dando sobreabundantemente: don.
 - b) obras gratuitas:
 - 1) para con los amigos y allegados: virtud.
 - 2) para con todos: don.
- B) *Próxima*, que son los efectos de la vida activa en nosotros y constituyen la *sexta* y *séptima* bienaventuranzas, la *pureza de corazón* y la *paz*:
- a) en nosotros mismos: *pureza de corazón*.
 - b) respecto de los demás: *paz*.

163. *Los premios* que en el evangelio de San Mateo se asignan a las bienaventuranzas, proceden por adición, como escalonándose de *menos a más*, como sucede asimismo en la enumeración de las bienaventuranzas. Muy bien dice ,pues, Santo Tomás: «También los premios están colocados por adición de unos a otros. Así, es más poseer la tierra del reino celeste que simplemente tenerla, pues tenemos muchas cosas que no poseemos firme y pacíficamente. Más es ser consolado en el reino que tenerlo y poseerlo, pues muchas cosas poseemos con dolor. Y más es ser saciado que ser consolado, pues la saciedad implica abundancia del consuelo. La miseri-

cordia también excede a la saciedad, cuando recibe el hombre más de lo que merece o pudiera desear. Aun es más ver a Dios, como es mayor el que en la corte del rey no sólo come a su mesa, sino ve también su rostro. Y la suprema dignidad en la casa real es ser hijo del rey»¹⁴.

Por otra parte corresponden también perfectamente a las bienaventuranzas, como los premios corresponden de ordinario a la cuantía y calidad de los méritos.

En efecto, tal como acabamos de decir, las siete bienaventuranzas se distribuyen como en tres series: La *primera* contiene las tres primeras bienaventuranzas evangélicas, las cuales son disposiciones negativas para el logro de la bienaventuranza perfecta y futura en cuanto que suponen «renuncia» de aquellos placeres en los que consiste la felicidad (falsa) y voluptuosa»¹⁵. Por el contrario, los premios a ellas debidos consistirán en *bienes verdaderos y contrarios* a aquéllos, a saber: 1.º, en verdadera abundancia de bienes auténticos, significada por el reino de los cielos; 2.º, en la posesión verdadera, tranquila y eterna de dichos bienes, y esto es lo que significa la posesión de la tierra; 3.º, en el consuelo en toda clase de tristezas y aflicciones, cosecha que ordinariamente trae consigo la posesión de riquezas, y esto se pone de manifiesto en la consolación total y plena.

La *segunda* serie de bienaventuranzas contiene las *obras de la vida activa*. Se trata, pues, de disposiciones positivas, aunque remotas, para la bienaventuranza futura, y son dos: la amortización total de nuestras deudas, a la que corresponde la saciedad perfecta; y la compasión de los males ajenos, a la que corresponde la liberación divina de toda miseria.

Finalmente, la *tercera* serie, que comprende las dos últimas bienaventuranzas, lleva consigo la disposición próxima e inmediata para la bienaventuranza futura, que consiste en la contemplación o visión facial de Dios. Corresponde lógicamente a la limpieza de corazón la visión limpia; a la paz consigo y con los demás, la filiación divina, que nos asemeja a Dios, que es Dios de unidad y paz.

164. Por último, en lo referente a la *correspondencia entre las bienaventuranzas y los dones*, si bien podría explicarse de manera diferente por cierta adaptación o apropiación, como puede verse en S. Tomás, I-II, q. 69, art. 3 ad 1-3, basta con hacer notar que algunos de ellos pertenecen a la *vida contemplativa*, v. g.: el don de entendimiento, que corresponde a la sexta bienaventuranza, y el don de sabiduría, que corresponde a la séptima, por cuanto al entendimiento se atribuye la visión y a la sabiduría la

14. I-II, q. 69, art. 4, ad 3.

15. *Ibid.*, corp.

filiación adoptiva, por la cual nos asemejamos al que siendo Hijo de Dios por naturaleza es, asimismo, poder y sabiduría de Dios.

Otros, en cambio, pertenecen a *la vida activa*, ya en calidad de directores, como en el caso del de ciencia y el de consejo, ya como encargados de la ejecución. Tales son los tres restantes, esto es, el don de fortaleza, de piedad y de temor. Se ha de atender en ellos tanto a la conformidad de materia como a la de motivo u objeto formal.

Art. 2.—Comparación de los dones y las bienaventuranzas con los frutos del Espíritu Santo

165. Llámase *propiamente fruto*, palabra derivada de fructificar o disfrutar (*frui*) «al producto de la planta, cuando ha logrado su pleno desarrollo, con acopio de cierta suavidad»¹⁶.

Así, pues, es indudable que el fruto implica doble relación: 1.º, con el árbol que lo produce, el cual constituye su causa eficiente propia; 2.º, con el hombre que, tomándolo del árbol, de él disfruta y goza de su sabor, y es su causa final.

Según esto, hay dos clases de frutos: 1.º, *los producidos* —referencia al árbol que los da—; 2.º, los logrados y adquiridos —referencia al hombre que los alcanza y disfruta.

De manera análoga en el orden espiritual y sobrenatural se da el nombre de fruto a lo que proviene en el corazón humano de la semilla de la gracia, las virtudes y los dones, cuando ha logrado ya su pleno desarrollo con acopio de cierta suavidad.

Cabe distinguir asimismo dos clases de frutos: espirituales unos, *los producidos*, o sea, los actos humanos perfectos y deleitables en cuanto que proceden y son conformes a la razón o al Espíritu Santo. En este caso se los llama frutos del Espíritu Santo porque El los sembró e hizo crecer. Otros, los frutos *cosechados*, que el hombre consigue en último término y son tales que le proporcionan la fruición plena y perfecta. Constituyen el último fin en su aspecto objetivo.

Hablando, pues, con propiedad, *los frutos del Espíritu Santo son actos sobrenaturales perfectos que proceden de la semilla que el Espíritu Santo depositó en las facultades del hombre*. Esto equivale a decir que son *frutos producidos*.

166. Según esto hemos de convenir en que los frutos del Espíritu Santo *difieren de los dones y virtudes lo mismo que los actos de los hábitos*. Coin-

16. I-II, q. 70, art. 1.

ciden con las bienaventuranzas en lo de ser actos, pero se diferencian de ellas en que fruto es «*cualquiera obra virtuosa y sobrenatural* en que el hombre halla *deleite*; mientras que el nombre de bienaventuranzas se reserva en *exclusiva* para las obras perfectas»¹⁷. Por lo tanto, las bienaventuranzas son propias de los dones; los frutos, en cambio, son comunes a los dones y virtudes.

167. *Doce frutos* del Espíritu Santo son los que nos ofrece San Pablo en su Carta a los Gálatas 5, 22-23: «Los frutos del Espíritu son: caridad, gozo, paz, paciencia, benignidad, bondad, longanimidad, mansedumbre, fe, templanza, continencia y castidad».

Hace notar Santo Tomás, y con razón, que «el Apóstol no intenta darnos aquí un tratado sobre virtudes y vicios y, por tanto, no los contradistingue entre sí, sino que enumera parte de éstos y de aquéllas del modo que estima conveniente para el fin que se propone»¹⁸.

Con todo, el Santo Doctor justifica sabia y sutilmente el número de los frutos en los términos siguientes, poco más o menos:

Fruto del Espíritu Santo es el *producto* de la acción del Espíritu Santo en nosotros, o lo que nosotros mismos *producimos* bajo la moción del Espíritu Santo, o también, los *efectos del Espíritu Santo en nosotros*.

Mas el efecto del Espíritu Santo en nosotros es *ordenar nuestra mente*. Por consiguiente, el criterio para discernir entre frutos y frutos se ha de tomar de la *diversidad en el proceso de ordenación que en nuestro interior El lleva a cabo*.

Ahora bien, dicho proceso es doble: 1.º, la ordenación de la mente *en sí misma*; 2.º, la ordenación de la mente con *relación a los demás*.

1) La ordenación de la mente del hombre *en sí misma* tiene lugar cuando *se comporta convenientemente en los bienes y en los males*.

α) En lo referente a los *bienes* se la debe ordenar no sólo *en su raíz o principio*, que es el amor, y en tal caso tenemos *la caridad*, sino también en su expansión y *consecuencias*, las cuales son de dos clases: *inmediatas*, y tenemos entonces *el gozo*; y *mediatas*, y tenemos *la paz*, que es la perfección del gozo.

β) Con relación a los *males* la mente del hombre se halla bien dispuesta cuando no se siente perturbada y agitada por los *impedimentos* del bien. Tales impedimentos consisten: o en la *inminencia* de males, contra la cual dispone convenientemente *la paciencia*, o en la *demora* de los bienes, contra la cual se dispone convenientemente por *la longanimidad*.

17. *Ibid.*, art. 2.

18. S. TOMÁS, *Ad Gal.*, cap. V, lect. 6, p. 594b.

2) *Para con los demás* la mente del hombre debe hallarse bien dispuesta: α) con relación a quienes tiene más *cerca de sí*, es decir, al *prójimo*, ya sea para hacerle *bien*, o para sufrir con paciencia los *males* que de él le llegan. En el primer caso puede tratarse tan sólo de la *intención o voluntad* y para esto está la *bondad*, o de la *ejecución o realización* y está entonces la *benignidad*. Para tolerar como se debe los males está la *mansedumbre*; β) con respecto a lo que es *más alto*, lo cual es privativo de Dios, se dispone cual conviene mediante la *fe*.

γ) En cuanto a lo que está por *debajo*, esto es, a nuestro cuerpo en sus movimientos: si procede con la debida compostura en los movimientos exteriores, tenemos lo que se llama *modestia*; si se trata de movimientos interiores, lo que se llama *castidad* o *continencia*, según que se conduzca bien con respecto a los movimientos ilícitos solamente o se extienda también en cierto modo a los lícitos. Esquemáticamente, tenemos el siguiente cuadro:

Los frutos del Espíritu Santo en nosotros constituyen la ordenación operativa de nuestro espíritu:

- I) *En nosotros mismos*, en cuanto a:
 - A) la prosecución del *bien*:
 - a) en su *raíz* o primer principio: la *caridad*.
 - b) en sus *consecuencias*:
 - 1) *inmediatas*: el gozo.
 - 2) *mediatas y complejas*: la *paz*.
 - B) evitar el *mal* o la perturbación del bienestar:
 - a) por la *inminencia* de los males: la *paciencia*.
 - b) por la *dilación* de los bienes: la *longanimidad*.
- II) *En comparación con los demás*, que son:
 - A) *prójimos*, bien sea:
 - a) para hacerles el *bien*:
 - 1) en la intención o corazón: la *bondad*.
 - 2) exteriormente o de obra: la *benignidad*.
 - b) para tolerarles el *mal*: la *mansedumbre*.
 - B) *Dios*, lo único que nos es *superior*: la *fe*.
 - C) respecto de lo que nos es *inferior*, *nuestro cuerpo*:
 - a) en cuanto a sus movimientos *exteriores*: la *modestia*.
 - b) en cuanto a los movimientos *interiores*:
 - 1) lícitos: la *continencia*.
 - 2) ilícitos: la *castidad*.

Queda así perfectamente justificada esta enumeración de los frutos del Espíritu Santo. Y, «aunque pudieran haberse enumerado más o menos frutos..., sin embargo, todos los actos de los dones y virtudes pueden redu-

cirse a éstos según cierta conveniencia, ya que todas las virtudes y los dones ordenan la mente de alguno de los modos dichos»¹⁹.

168. Poco antes había dado el Apóstol una lista de las *obras de la carne* con estas palabras: «Ahora bien: las obras de la carne son manifestas, a saber: fornicación, impureza, lascivia, idolatría, hechicería, odios, discordias, celos, iras, rencillas, disensiones, divisiones, envidias, homicidios, embriagueces, orgías y *otras como éstas*, de las cuales os prevengo, como antes lo hice, que quienes tales cosas hacen no heredarán el reino de Dios»²⁰.

Santo Tomás, como antes San Agustín, se plantea el problema de si hay oposición de contrariedad entre las obras de la carne y los frutos del Espíritu Santo, de suerte que se contrapongan recíprocamente.

La respuesta es que hay contrariedad y oposición *genérica y global*, porque la carne y el espíritu son contrarios entre sí, según aquel texto: «La carne tiene tendencias contrarias a las del espíritu, y el espíritu tendencias contrarias a las de la carne»²¹. Pero no es preciso investigar si se contraponen *en particular* cada una de las obras de la carne a cada uno de los frutos del Espíritu Santo o a la inversa, porque «el Apóstol no pretende dar la serie completa de las obras espirituales ni de las carnales»²².

Cabe, sin embargo, cierta adaptación o apropiación, más o menos exacta e ingeniosa, como hizo S. Agustín, y refiere S. Tomás en el lugar citado.

19. I-II, q. 70, art. 3, ad 4.

20. *Gal.* 5, 19-21.

21. *Gal.* 5, 17.

22. S. TOMÁS, I-II, q. 70, art. 4.

SEGUNDA PARTE

LOS DONES DEL ESPIRITU SANTO EN ESPECIAL

Suma Teológica, II-II, qq. 8, 9, 15, 45, 46, 52

(p. 147 303)

PROLOGO

169. Consiguientemente, con arreglo al orden antes mencionado (n. 3), se impone el tratar ahora de cada uno de los dones en particular. De ellos habla también S. Tomás en II - II, en correspondencia con cada una de las virtudes.

Resulta evidente, por lo anteriormente expuesto (nn. 140-142) que los Santos Padres, como S. Hilario, S. Ambrosio y principalmente S. Agustín y S. Gregorio¹ conciben y coordinan entre sí los dones a manera de peldaños distintos de una escala espiritual por la que el hombre asciende lenta y gradualmente del temor a la sabiduría, que es donde se realiza la vida contemplativa, y logra una especie de degustación anticipada de la bienaventuranza futura. Por otra parte, al hablar de la vida activa y contemplativa, las dibujan por unos rasgos tales que permiten ver con claridad un fondo constituido por los dones del Espíritu Santo, porque también ellas están escalonadas de tal forma que la activa conduce a la contemplativa y las operaciones de una y otra concuerdan perfectamente con las operaciones de los dones. Esto no ofrece la menor duda a quien examina las palabras de dichos autores copiadas ya en otra parte². Y no es necesario que en la descripción de esas dos vidas hagan mención expresa de los dones, porque ellos, en realidad, como resulta evidente por cuanto llevamos dicho, suelen usar indistintamente los nombres de dones y virtudes. Basta, por lo tanto, con que los llamen virtudes, ya que éstas en su opinión no se diferencian de los dones del Espíritu Santo.

Esta doctrina quedó en cierto modo consagrada por León XIII en su encíclica «*Divinum illud munus*», donde dice: «Es tal la eficacia de estos

1. S. HILARIO, *In Psal.* 118, 38, littera II, n. 16, ML. 9, 541; S. AMBROSIO, *h. l.*, ML. 15, 1264-1265; S. AGUSTIN, *Sermo* 148, ML. 38, 1160-1161; *Sermo* 347, ML. 39, 1524-1525; S. GREGORIO MAGNO, *In Ez.*, lib. II, hom. 7, ML. 76, 1015.

2. S. AGUSTIN, *contra Faustum manichaeum*, lib. 22, cap. 54, ML. 42, 434; *Tractatus in Ioannem*, tract. 124, n. 5, ML. 35, 1974; *De civitate Dei*, lib. 19, cap. 19, ML. 41, 647-648; S. GREGORIO, *in Ezechielem*, lib. II, hom. 2, n. 8-12, ML. 76, 953-955; *Moral.*, lib. VI, cap. 37, n. 60-61, ML. 75, 773-775.

dones, que hacen que se remonte (el alma del justo) hasta las alturas de la santidad»³.

Por lo demás, nos consta que tanto en S. Agustín como en S. Gregorio el entendimiento y especialmente la sabiduría pertenecen a la vida contemplativa. Esto es claro para quien lea sus palabras.

170. Así las cosas, con naturalidad, sin el menor esfuerzo, los compiladores medievales acogieron la idea de distribuir los dones en dos series o categorías: en *dones* subsidiarios de la vida contemplativa y en *dones* al servicio de la vida activa. Al servicio de la vida contemplativa están dos: el de entendimiento y el de sabiduría. A la vida activa, en cambio, le prestan servicio los cinco restantes.

Tal es indudablemente el pensamiento de Eadmero de Cantorbery, que vivió allá por la mitad del siglo XI. He aquí sus palabras: «Siete son los dones del Espíritu Santo: el de temor, el de piedad, el de ciencia, el de fortaleza, el de consejo, el de entendimiento, el de sabiduría.

Tal como queda dicho, el de *temor* es el primero y como cierto fundamento de los otros dones. El Espíritu Santo lo sitúa en la base del solar de nuestra alma y va luego superponiendo por su orden los demás dones como en la construcción de un edificio. Primero hace al alma *temer* verse separada de Dios a causa de sus pecados y el de ser castigada en compañía del diablo con las penas del infierno. Sobre este temor asienta la *piedad*, haciendo que el alma así temerosa se *compadezca* de sí misma y considere en su interior *piadosamente* lo desgraciada que llegaría a ser si, separada de Dios, terminase atormentada en el infierno en compañía del diablo. Sobre la piedad coloca después la *ciencia*, cuando el alma, que así teme y se compadece de sí misma *reflexiona sobre la manera de salvarse* y el Espíritu Santo le facilita la solución del problema.

Por encima de la ciencia sitúa luego la *fortaleza*, llegado ese momento en que el alma pávida y compadecida de sí misma, y a la vez consciente de lo que ha de hacer, *cobra energías con el don del Espíritu Santo para llevar a feliz término eso que aprendió y en virtud de lo cual confía salvarse*.

A continuación edifica el *consejo* sobre la fortaleza, cuando el alma, fuerte ya para llevar a cabo cuanto, penetrada de temor piadoso, sabe que ha de poner por obra, extrae de su propia experiencia con la gracia del Espíritu Santo todo lo que debe *aconsejar a los demás*.

Estos cinco dones del Espíritu Santo pertenecen a la *vida activa*; los dos siguientes, el de entendimiento y sabiduría, pertenecen a la *vida contemplativa*.

3. LEON XIII, *l. cit.*, p. 29.

El Espíritu Santo sobrepone estos dos a los cinco primeros, para rematar del todo el edificio de sus dones.

Pues después que el Espíritu Santo torna al alma temerosa y compasiva de su propia suerte, y fuerte en el cumplimiento de lo que sabe que debe hacer y capaz de aconsejar lo mismo a los demás con su ejemplo, la ilumina para que llegue a *entender por qué Dios le manda esto o aquello*; por qué el hombre, aun en el caso de que haga algún beneficio a otro hombre, no debería exigir ninguna recompensa.

Una vez que el Espíritu Santo ha infundido en el interior del alma la *inteligencia* de estas cosas, remata por fin su obra con la *sabiduría*, cuando las verdades que mediante la razón *entiende* se le hacen *sabrosas y dulces* y practica lo que comprende que es un deber sin otro *amor* que el de la rectitud.

Esta sabiduría, con la que hemos terminado, es el punto de partida en la enumeración que, por boca del profeta, hace el Espíritu Santo de sus propios dones. Luego descende por orden hasta llegar al temor, que había sido el punto donde comenzamos la subida. Por lo tanto se ha de hacer notar que nos indica *descendiendo* cómo construye *ascensionalmente* en nosotros el edificio de sus dones.

Una vez organizado de esta forma el edificio, el Espíritu Santo habita en él, y gobierna y dispone para la obediencia a todos los miembros de la familia de esta morada interior, es decir, a todos los sentidos de nuestra alma»⁴.

La mayoría de los teólogos mantendrán *en lo esencial* esta distribución, es decir, las dos categorías o doble serie de dones, aunque empleen a veces distintas palabras o difieran en la formulación y se dispersen en opiniones diversas en la distribución exacta de los cinco dones de la segunda categoría. La mayoría acepta no sólo las dos categorías, sino también la distribución concreta de los dones contenidos en cada una de ellas.

Lo cual queda comprobado también si se repara en la famosa clasificación según la cual los dones nos configuran con Cristo en su vida activa y en su pasión; pues esto realmente suena a vida activa y contemplativa.

Y era natural que sucediera así, porque los dones, tal como ellos admitían, son remedio que corrige defectos de las virtudes. Por otro lado, puesto que se redujeron a siete las virtudes, correspondientes a las dos clases de vida, la activa y la contemplativa, lo uno concordaba perfectamente con lo otro. No se excede, por lo tanto, en sus apreciaciones S. Alberto, como dice

4. EADMERO DE CANTURBERY, *De S. Anselmi similitudinibus*, cap. 131-132, ML. 149, 680-81.

Lottin⁵, sino que se expresa con verdad y precisión, cuando llama a ésta lo clasificación común en todos los doctores antiguos y asegura que es muy buena⁶.

171. Y de hecho *Santo Tomás* adopta esta doble categoría al clasificar los dones en su comentario a las Sentencias, no sólo «in actu signato» (dist. 34, q. 1, art. 2), sino también «in actu exercito» (dist. 35, q. 2). Reduce, empero, ambas vidas a sus virtudes correspondientes, y con ello los dones quedan también clasificados con arreglo a la clasificación de las virtudes, en cuanto a los géneros de cada uno, aunque no en cuanto a las partes de tales géneros. Por eso dice con razón: «tampoco es menester que coincidan en número los dones y las virtudes, porque en un género cualquiera, que contiene dentro de sí muchas cosas, conviene que una destaque entre todas, y así, respecto de muchas virtudes que forman parte de una misma coordinación, bien puede suceder que destaque solamente un don»⁷.

Lógicamente, al ser tres los géneros de virtudes, a saber: intelectuales, morales y teologales, a todos ellos les corresponde algún don.

Pero, además de esto, el Santo Doctor *subdistingue* los dones que perfeccionan las virtudes en la *vida activa*, que supone necesariamente dos cosas: *dirección* y *ejecución*.

Así pues, en el comentario a las Sentencias trata: 1.º, acerca de la vida activa y contemplativa (dist. 35, q. 1); 2.º, acerca de los dones que contribuyen a la perfección en una y otra vida (ibid., q. 2). Dentro de este grupo, habla: α) de los dones que perfeccionan la vida contemplativa, esto es, del don de sabiduría y del de entendimiento (ibid., art. 1-2), como hace notar expresamente allí mismo (q. 1, art. 2, obi. 3); β) de los que perfeccionan la vida activa, en cuanto a la dirección de la razón, a saber, los dones de ciencia y de consejo (ibid., dist. 35, q. 2, art. 3-4); γ) de los que perfeccionan la vida activa, en cuanto a la ejecución del apetito, a saber, el don de temor (dist. 34, q. 2), y los otros dos subsiguientes, es decir, los de fortaleza y de piedad (ibid., q. 3).

Habló en primer lugar, como el Maestro, del don de temor, porque «debido a sus múltiples acepciones, ofrece especial dificultad» (ibid., dist. 34, división del texto de la 2.ª parte). Y con ocasión del don de temor, que pertenece al orden de ejecución o al apetito, añadió sin demora el estudio del don de fortaleza y del don de piedad que pertenecen también al apetito.

En este pasaje aparece ya claro el pensamiento de S. Tomás, pese a que,

5. LOTTIN, *Les classifications des dons du Saint-Esprit au XII^e et XIII^e siècle*, en «Revue d'ascétique et de mystique», juillet, 1930, p. 275.

6. S. ALBERTO MAGNO, *III Sent.*, dist. 35, art. 3, edit. cit., t. 28, p. 626a.

7. S. TOMÁS, *III Sent.*, dist. 34, q. 1, art. 2.

por estar comentando el texto ajeno y desordenado del Maestro, no se atrevió a exponer toda la doctrina según el método propio, más científico.

Lo mismo enseñó más tarde en el *comentario a Isaías*, donde, a pesar de todo, en lo referente a la coordinación de aquellos dones que pertenecen a la vida activa, sigue la exposición de otros, por ejemplo Odón Rigaud, los cuales distinguen entre lo que es de precepto y lo que es de *consejo*, impulsados en este su proceder por el nombre del don «de consejo». Sin embargo el mismo Santo Tomás había tachado ya de menos propia tal clasificación⁸, porque en realidad todos los dones son necesarios para la salvación.

El Santo Doctor no cambió ni retractó nunca esta idea fundamental.

172. Lo cierto es que Santo Tomás, aun en la *Suma Teológica*, sostiene: 1.º, que una parte de los dones pertenece a la vida activa y otra a la contemplativa, por lo menos de manera equivalente (I - II, q. 68, art. 4, y II - II, q. 8, art. 6); 2.º, que los dones corresponden a los tres géneros de virtudes, pues en la I - II, q. 55, en el prólogo, los llama partes «adjuntas» o anexas de las virtudes; y en la II - II, después de haber reducido todo el campo de la moral a la consideración de las virtudes, reduce a siete el total de las mismas, es decir, a las tres teologales y las cuatro cardinales, ya que a una de las cinco intelectuales, la prudencia, la incluye en el grupo de las morales o cardinales; a otra, el arte, la deja fuera del género de lo moral y «las otras tres virtudes intelectuales, sabiduría, entendimiento y ciencia, coinciden hasta en el nombre con otros tantos dones del Espíritu Santo, por lo que las estudiará simultánea y juntamente al tratar de los dones correspondientes a las virtudes» (II - II, prólogo). Así pues, esas virtudes intelectuales se reducen, en cierto modo, a los dones, que a su vez se reducen a las virtudes teologales, conforme él mismo enseña «in actu exercito» adjuntando a la fe el de entendimiento y ciencia, y a la caridad, el de sabiduría; y esto porque las virtudes teologales dicen relación a la vida contemplativa, mientras que las morales se refieren a la vida activa (II - II, q. 180, art. 2; 181, art. 1; 182, art. 2).

Lo que Santo Tomás corrigió o retractó fue su concepto de vida contemplativa. En un principio se había formado su idea de vida contemplativa con un criterio excesivamente aristotélico, como si se identificara casi con la vida especulativa, cual es, sin duda alguna, contemplación filosófica (I - II, q. 68, art. 4). Pero con el tiempo se percató de que la contemplación cristiana no es árida y puramente especulativa, sino gustosa, dulce y sabrosa, compañera y a la vez fruto del amor a lo contemplado, conforme aparece, por ejemplo, en el caso de las virtudes teologales. Tal fue la ra-

8. S. TOMAS, *III Sent.*, dist., 34, q. 1, art. 2 in fine.

zón por la que reemplazó la contemplación aristotélica por la de San Agustín (II - II, q. 8, art. 6), y clasificó los dones en activos y contemplativos, no como si se tratase de cosas diversas, sino en atención a sus diversas razones formales primarias; pues lo especulativo y lo práctico en el orden sobrenatural no difieren entre sí como en el plano natural y filosófico.

De esta distinción entre una y otra concepción se había hecho cargo ya en su comentario a las Sentencias (III, dist. 35, q. 1, art. 2, q. 1a); pero aún no la había aplicado perfectamente a los dones, porque había reducido los dones en cuestión a las virtudes intelectuales primariamente, y secundariamente a las teologales, como puede verse en el III Sent., dist. 34, q. 1, art. 2, mientras que en la Suma hace lo contrario, y con toda razón, porque la reducción debe hacerse más bien a lo superior que a lo inferior; de modo que las virtudes sobrenaturales se reduzcan a lo que es más sobrenatural, como son las virtudes teologales, y no a lo que es puramente natural, cuales son las virtudes puramente intelectuales.

173. Finalmente Santo Tomás profundiza hasta *la raíz* de donde procede la coordinación entre los dones, reduciendo sus géneros a los del sujeto propio en que residen. Establece en consecuencia dos categorías supremas: los dones *cognoscitivos*, que radican en el entendimiento a modo de sujeto, y a este grupo se reducen los de entendimiento, sabiduría, ciencia y consejo; y los dones *apetitivos*, categoría que comprende a los restantes: los de piedad, fortaleza y temor (I - II, q. 68, art. 4, y II - II, q. 8, art. 4). En realidad, el *género* debe provenir de la *materia «in qua»* (Suma Teológica) o de la materia *«circa quam»* (III Sent., dist. 34, q. 1, art. 2).

Sobre este particular el Santo Doctor siguió Odón Rigaud, de quien son estas palabras: «Intentaron algunos reducir los dones a las virtudes y establecieron su número conforme al número de virtudes.

Tal procedimiento no vale, porque a ciertas virtudes corresponden dones, a otras no.

Además, no es necesario entender así la cosa, porque cuando se dice que los dones son *facilidades de las virtudes*, no se ha de entender que lo sean de las virtudes *en sí mismas*, sino más bien *de aquellas potencias donde tales virtudes radican*, suprimiendo los defectos de las mismas. Por eso es preferible hacer depender el número de los dones de esas potencias, o de las deficiencias de las mismas, más bien que del número de virtudes»⁹.

En realidad, si por imperfección de las potencias no sólo entendemos defectos viciosos provenientes del pecado, sino también defectos o imperfecciones naturales, resulta más fácil conocer el papel que desempeñan los dones y también la diferencia entre dones y virtudes, al ser distintos los

9. LOTTIN, *art. cit.*, pp. 279-280, nota 46.

defectos que remedian los dones y las virtudes, o por ser, cuando menos, diferente el modo de remediarlos. Pudiera solucionarse así la dificultad a la que, en lo referente a la caridad, aludíamos en la primera parte.

174. Así, pues, viniendo al estudio de los dones en particular, trataremos en primer lugar de los *cognoscitivos*, que son los más nobles e inteligibles, por ser los más simples; a continuación, de los *apetitivos*; es decir, de los dones intelectuales y de los dones morales.

Y como el don de entendimiento es naturalmente anterior a los demás dones cognoscitivos, comenzaremos por él; en segundo lugar, trataremos del don de ciencia, por sernos más fácil de conocer que el de sabiduría; en tercer lugar, del don de sabiduría; y, finalmente, del don de consejo que es el que resulta más complicado en la práctica.

En cuanto a los otros tres apetitivos he aquí el orden a seguir: 1.º, del don de piedad; 2.º, del don de fortaleza; 3.º, del don de temor. Tal es el orden de dignidad entre los mismos y parece que no hay dificultad especial alguna que aconseje cambio en este orden, que es el que sigue Carlos Weiss, en la obra anteriormente citada.

Distinción primera

EL DON DE ENTENDIMIENTO

(2-2, q. 8 y 1)

175. Los dones cognoscitivos o intelectuales son cuatro, a saber: don de entendimiento, don de ciencia, don de sabiduría y don de consejo, de los cuales hemos de tratar según el orden de enumeración.

176. Acerca del don de entendimiento ocurren dos cosas dignas de consideración: 1.^a, el don mismo de entendimiento (II - II, q. 8); 2.^a, los vicios a él opuestos, que son la ceguera de la mente y la torpeza del sentido (ibidem, q. 15).

SOBRE EL DON MISMO DE ENTENDIMIENTO



177. Acerca del don mismo de entendimiento considera dos cosas el S. Doctor en la II - II, q. 8: 1.º, el don mismo *en absoluto*, o *en sí* (art. 1-6); 2.º, el mismo don *en relación* con aquellas cosas que le corresponden, ya de parte de las *bienaventuranzas*, ya de parte de los *frutos* (art. 7-8); y como las bienaventuranzas y los frutos son como actos de los dones, de ahí que trate: 1.º, del *hábito* mismo del don de entendimiento; 2.º, de sus *actos*, de tal manera que la bienaventuranza entre a modo de acto, y el fruto a modo de efecto.

Acerca de la consideración *absoluta* del don de entendimiento ocurren dos cosas: 1.ª, su *existencia*, que se deduce de su fin o de la necesidad del mismo, o razón de *por qué* existe (art. 1); 2.ª, su *esencia* (art. 2-6), la cual se determina inquiriendo como su *género próximo*, por comparación, ya a la *fe*, en donde aparece qué cosa es este *entendimiento*, en cuanto entendimiento (art. 2-3), ya a la *caridad*, en donde constará la razón de *don del Espíritu Santo* (art. 4-5), porque la razón de entendimiento parece como repugnar a la razón formal de la fe, que es de lo que no se ve; y, por otra parte, la razón de conocimiento parece independiente de la caridad; por donde convenía resolver esta doble dificultad aparente contra la razón genérica del don de entendimiento, o sea de su incompatibilidad con la fe y de la independencia de la caridad; y como su *diferencia específica* de los demás dones del Espíritu Santo (art. 6), principalmente cognoscitivos. He aquí, pues, el orden de los artículos de esta cuestión:

Sobre el don de entendimiento:

I) *Absolutamente o en sí* mismo como *hábito*:

A) *Existencia* o razón de ser: art. 1.

B) *Esencia* del mismo:

a) *género próximo* del don del Espíritu Santo.

α) como *entendimiento* sobrenatural, en comparación con el *objeto de la fe*:

1) *formal*: lo no visto: art. 2.

2) *material*: especulativo y práctico: art. 3.

β) como *don* del Espíritu Santo, en comparación con la caridad:

1) *a toda caridad*: art. 4.

2) *a la sola caridad* y siempre: art. 5.

b) *diferencia específica* de los demás dones del Espíritu Santo: art. 6.

II) *Relativamente* a aquellas cosas que le corresponden o siguen:

a) las *bienaventuranzas*, a modo de actos: art. 7.

b) los *frutos del Espíritu Santo*, a modo de efectos: art. 8.

El orden, pues, de los artículos aparece bueno, aunque pueda decirse que su existencia se muestra en los cinco primeros artículos, por cuanto no sólo se hace ver su necesidad con respecto al entendimiento natural (art. 1), sino también con respecto al entendimiento sobrenatural de la fe y de la teología (art. 2) y con respecto a la profecía y demás carismas (art. 3) juntamente con la caridad (art. 4-5).

Cabe decir también multiplicó estos artículos para resolver la dificultad pendiente de la doctrina (I - II, q. 68, art. 4).

Art. 1.—Si el entendimiento es don del Espíritu Santo

§ I

PRENOTANDOS

Ⓐ [Sobre la palabra «intellectus»]

178. α) *Su etimología*: a) *En latín*, los escolásticos más antiguos solían tomar la palabra *intellectus* en el significado de leer interiormente, como si fuese lo mismo que *intus-legere*. Así Guillermo de Alvernia dice que «la palabra *intellectus* está tomada de *intus*, como si dijéramos: *lección* de las cosas interiores o interna¹.

Igualmente S. Tomás: «Se dice entendimiento porque *lee* lo *interior*, intuyendo la esencia de la cosa². Lo cual repite también aquí, cuando dice: «La palabra *intellectus* quiere decir cierto conocimiento *íntimo*; pues se dice *intelligere*, como *intus legere*»³.

Esta etimología ya la había propuesto antes S. Isidoro, el cual, sin embargo, añade otra, que es lo mismo que *inter-legere*, entre-leer; y ésta es la verdadera etimología, como admiten los modernos filólogos, y responde a las palabras de los latinos, y en particular de Julio Cicerón. Por tanto, se-

1. GUILLERMO DE ALVERNIA, *De Virtutibus*, cap. 11, edit. cit., p. 147a.

2. S. TOMÁS, *VI Ethic.*, lect. 5.

3. S. TOMÁS, II-II, 8, 1.

gún el sentido de la palabra, *Intelligere* es lo mismo que *escoger*, o tomar de entre muchas cosas una, y, por lo mismo, de suyo lo primero que quiere decir es *separación, selección*. «Y así —dice Cicerón— no digo yo que pido aquello, sino que lo tomo (*legere*); ni tampoco que lo deseo, sino que lo cojo (*sumere*); y lo contrario no lo rehúyo, sino que lo separo»⁴. Y por esto usa la frase: «nues legere»⁵; y Virgilio: «los que cogéis (*legitis*) flores y frutas que nacen en la tierra»⁶.

Esta primera significación tiene asimismo el griego λέγω, de la raíz λεγ = unir, colocar juntamente; y de aquí el verbo *colligo, colligere, collectio*, como si dijera, mezcla; y, por lo contrario, elegir (*ex-legere*), separar.

179. b) A esta significación responde también la etimología de la palabra griega διανοια con que se significa el entendimiento (δία-νοῦς), porque δια, cuando entra en composición significa primeramente separación, segregación, de la raíz δι = dividir, separar; y después, discreción, diferencia, penetración entre muchas cosas para separarlas: y νοος, o νοῦς, de la raíz γινω, significa *conocimiento discreto* o más bien *discretivo* y penetrante.

180. β) *Uso de la palabra o su significación vulgar*. Esta palabra *intellectus*, se emplea en muchos sentidos, incluso en S. Tomás: 1.º, significa los *ángeles o sustancias separadas*, que de otra manera se llaman *inteligencias*, como se puede ver en el opúsculo *De substantiis separatis* a cada paso⁷; 2.º, la *esencia misma del alma humana*, no en cuanto es alma, sino en cuanto es espíritu, o mente, que se llama entendimiento⁸; 3.º, la *primera y principal potencia* del alma racional, que se llama también *inteligencia* y que se distingue de la voluntad; 4.º, el *verbo mental*, o lo que es entendido por el entendimiento en cuanto es entendido, y de este modo se dice que las palabras son signos de los entendimientos, como los entendimientos son signos de las cosas⁹; esto es, *la cosa entendida, en cuanto entendida*; 5.º, *la misma intelección o el acto de entender*, como en aquellas palabras del Salmo: «Yo soy siervo tuyo, dame entendimiento»¹⁰, y en aquello de S. Pablo a Timoteo: «Entiende lo que digo: que el Señor te dará *entendimiento* en todas las cosas»¹¹; 6.º, *el hábito* de entender los primeros principios, que se llama *entendimiento de los principios*¹²; 7.º, *el acto, o el hábito* de en-

4. CICERON, *IV De Finibus*, cap. 26, edit. cit., t. II, p. 239.

5. *De oratore*, lib. V, cap. 66, t. I, p. 280.

6. VIRGILIO, *Eclog.* III, 92.

7. S. TOMAS, *De substantiis separatis*, cap. 4, edit. de Maria, p. 121.

8. Cf. III, 6, 2, c. y ad 1; *III Sent.*, dist. 2, q. 2, art. 1, q. 2 c. y ad 2.

9. Cf. I, q. 13, art. 1.

10. *Salm.* 118, 125.

11. *II Tim.* 11, 7.

12. Cf. I-II, q. 57, art. 2.

tender las *menores* del silogismo práctico prudencial en particular, y así es parte de la prudencia¹³; y 8.º, finalmente, significa uno de los dones del Espíritu Santo, que se llama *don del entendimiento*, del cual se trata en esta cuestión, 8, II - II.

Cuatro de estas acepciones las recuerda ex professo S. Tomás, cuando dice: «Como saber (y entender) es un acto, y acerca del acto se considere el objeto, la potencia, el hábito y el acto mismo, alguna vez se encuentra alguna palabra que se aplica igualmente a estas cuatro cosas, como la palabra *entendimiento* unas veces significa la *cosa* entendida (en cuanto entendida), como las palabras (palabras vocales) se dice que significan el entendimiento (palabras de la mente); otra veces, la misma *potencia intelectual*; y otras, cierto hábito; y otras, el *acto*»¹⁴.

181. Por lo dicho en la primera parte se ve que los dones del Espíritu Santo no significan propiamente potencias, ni actos, ni objetos, sino *hábitos*. En consecuencia, el don del entendimiento debe de significar en este lugar *cierto hábito intelectual, o del entendimiento*.

Además, acerca del mismo hábito, conviene determinar ya el objeto, ya los actos propios, y de aquí podrá deducirse su razón propia, en cuanto es hábito en sí mismo y por comparación a los demás hábitos del mismo género próximo.

Pero en la explicación de estos dones en concreto hay una dificultad grande, no sólo porque de suyo son muy elevados y sobrenaturales, sino también porque, además de esto, carecemos de fuentes propias teológicas. Porque las Escrituras en su sentido propio y literal, del cual únicamente se podía sacar la argumentación, no habla de estos dones en particular. Igualmente los Padres dicen poco y vagamente de cada uno; y los teólogos, ya escolásticos ya místicos, hablan entre sí de diferente manera, de tal modo que no puede tenerse un argumento cierto de su autoridad.

Y, por supuesto, sería necesario poseer el don mismo de entendimiento de un modo eminente para que pudiéramos disertar sobre él, según aquello de Cicerón: «Porque establecer quién es sabio parece pertenecer muy principalmente al sabio»¹⁵. Por lo cual sólo nos queda acudir a la analogía entre estos dones y los otros hábitos, o virtudes naturales del mismo nombre, en virtud de lo cual a su modo podríamos trasladar al orden sobrenatural lo que del natural conocemos: añadiendo también, a modo de remoción, algunas distinciones y precisiones en comparación a las virtudes correspondientes. Por consiguiente, se necesita gran prudencia, gran discre-

13. Cf. II-II, q. 49, art. 2.

14. *De Veritate*, q. 17, art. 1.

15. CICERÓN, *II Acad.*, cap. 3, edit. cit., t. II, p. 9.

ción y también gran modestia para construir una teología sana de modo debido de cada uno de los dones.

(B) Sobre el entendimiento natural

182. En el orden natural el entendimiento se toma en dos sentidos: 1.º, por la *potencia* o facultad de entender; 2.º, por cierto *hábito* intelectual, que se llama *entendimiento de los principios*, y parece que comprende todos los primeros principios, tanto especulativos como prácticos, bajo cuyo aspecto recibe el nombre especial de *sindéresis*. Por consiguiente, conviene examinarlo en particular cada cosa, empezando por la potencia.

o potencia del alma humana

183. ① El entendimiento en cuanto es potencia del alma humana. El entendimiento es una facultad espiritual del alma humana, o inorgánica cognoscitiva, esencialmente distinta, ya de la voluntad, que es una facultad ciertamente inorgánica, pero no cognoscitiva, sino apetitiva; ya también de los sentidos externos o internos, que son facultades cognoscitivas, pero no espirituales o inorgánicas.

Dejando, pues, la comparación del entendimiento con la voluntad, que es manifiesta, aquí conviene tener en cuenta la naturaleza del entendimiento en cuanto es una *facultad cognoscitiva esencialmente distinta de los sentidos*, cosa que hace también S. Tomás en este artículo: Ello resulta claro por los *objetos propios* de esas facultades. No consideramos por el momento las diferencias internas del mismo entendimiento, es decir, en cuanto se distingue en agente y posible, y en cuanto distinguimos sus funciones como entendimiento y como razón; y de la razón, como superior y como inferior, como especulativa y como práctica. Porque todas estas cosas no constituyen a la misma potencia intelectual, sino que la presuponen.

184. a) El *objeto propio del sentido* son las cualidades (o accidentes) sensibles exteriores de las cosas corporales en particular. Así en las sustancias corpóreas, percibe el color, el sabor, el olor, el sonido (sensibles propios), la cantidad, la distancia, el movimiento, el reposo (sensibles comunes); en las palabras, solamente el sonido; en las letras, la figura, el color y la cantidad.

Por el contrario, el *entendimiento* tiene como *objeto* el *qué es*, o la *esencia* de las cosas sensibles; y así bajo los accidentes o cualidades o sensibles exteriores (propios o comunes) llega a la razón de sustancia; bajo el sonido de la voz percibe por la palabra su sentido; bajo la figura de las letras, llega al sentido de las palabras escritas; bajo los símbolos y figuras llega a las cosas mismas representadas o figuradas; y todas estas cosas las percibe *inmediata e intuitivamente*, en cuanto sensibles accidentalmente; pero, además, mediante el *discurso* llega a lo más lejano e interior, en cuan-

to que por las sustancias sensibles entendidas llega al conocimiento de las sustancias totalmente espirituales e incorpóreas, como son los ángeles y Dios; y de las causas deduce los efectos y de los efectos deduce las causas.

Por lo cual podemos decir que el objeto de los sentidos son las cosas exteriores; y el objeto del entendimiento, las interiores; el objeto del sentido son las cosas particulares; y el del entendimiento, las universales; el objeto del sentido son las cosas corpóreas, y el del entendimiento, las espirituales; el objeto del sentido son las cosas inmediatamente presentes, y el del entendimiento las cosas mediatas y distantes.

Sin embargo, no es necesario decir que el Santo Doctor en estas palabras puso la materia propia o el objeto del *don* de entendimiento, sino que habla en general, y ante todo del mero entendimiento natural en cuanto se distingue del sentido, como se ve por todo el contexto. Por eso, aunque estas cosas puedan aplicarse a su modo al don de entendimiento, sin embargo formalmente, a la letra, no se toman en este sentido; por lo cual Cayetano, aunque no diga cosas falsas, sin embargo no captó el sentido literal del artículo.

Palabras parecidas a las de S. Tomás emplea Guillermo de Alvernia¹⁶.

Por consiguiente, con respecto a todas estas cosas puede hablarse de *entendimiento humano*, cuyo objeto propio es el ente o la esencia en las cosas sensibles y captada a través de lo sensible, o la naturaleza de la cosa material.

Que este sea el sentido de S. Tomás *consta claramente por el contexto* del III Sent., dist. 35, q. 2, art. 2, q1a. 1, donde se expresa así: «El entendimiento, según indica la misma palabra, entraña conocimiento que llega a *lo íntimo de la cosa*. Por lo cual, como el sentido (exterior) y la imaginación (interior) se ocupen de los accidentes, que rodean la esencia de la cosa, el entendimiento llega a la misma *esencia*. Por eso dice el Filósofo, en el III de Anima, que el objeto del entendimiento es el *quid*.

Pero en la aprehensión de esta *esencia* hay *diferencia*, porque a veces esta esencia es aprehendida *por sí misma*, no porque a ella llegue el entendimiento por las cosas que circundan la misma esencia; y esta es la forma de ser aprehendida por las *sustancias separadas*, por lo cual se llaman *inteligencias*; otras veces no se llega a lo íntimo sino *por lo que lo rodea, como por ciertas puertas*; y ésta es la manera de aprehender de los *hombres*, los cuales *de los efectos y de las propiedades* llegan al conocimiento de la esencia de la cosa (de donde el dicho: nada hay en el entendimiento que antes no estuviere en el sentido).

Y como para esto es necesario que medie *cierto discurso* (por lo menos, en cuanto a sucesión), de ahí que la aprehensión del hombre se llame *razón*, aunque termine en el entendimiento, en cuanto que la búsqueda conduce a la esencia de la cosa. Por donde, si hay alguna cosa que *se aprehenda al instante sin el discurso de la razón*, esto no se llama razón, sino *entendimiento*, como son los *primeros principios*, que se aprueban una vez oídos.

En el primer sentido, pues, el entendimiento es potencia; pero en el segundo se llama hábito de los principios.

Y así como la mente humana no llega a la esencia de la cosa, sino mediante los accidentes, así tampoco llega a las cosas espirituales a no ser mediante las corporales y las semejanzas de los sensibles, como dice Dionisio».

185. b) Tomando así el entendimiento (el posible, no el agente), en cuanto incluye también la razón, tiene *tres actos* acerca del objeto propio, a saber, la simple aprehensión, o percepción, el juicio inmediato y el mediató o racionio o discurso, de los cuales, los dos primeros son propios del entendimiento en cuanto entendimiento en absoluto; y el tercero es acto de la razón, o del entendimiento en cuanto racional. «Son tres —dice S. Tomás— los actos de la razón. Los dos primeros son de la razón *en cuanto que es un entendimiento*; pues una acción del entendimiento es la inteligencia de los *indivisibles o incomplejos*, según la cual concibe *qué* es una cosa...; la operación segunda del entendimiento es la *composición o división* del entendimiento, en la cual ya hay o verdad o falsedad...; y el tercer acto de la razón es el *propio* de la razón, o sea discurrir de una cosa a otra, de modo que por medio de lo conocido se llegue a lo desconocido»¹⁷.

Como hábito intelectual

186. ② El entendimiento en cuanto que es un hábito. Pero la palabra *entendimiento* se toma también por cierto hábito del entendimiento posible, el cual hábito, en cuanto que está en una potencia operativa es hábito operativo, esto es, ordenado a las operaciones propias de la potencia en que se halla.

Sin embargo, este hábito no se extiende a todas las operaciones del entendimiento, sino que se ciñe únicamente a *juzgar inmediatamente*. De ahí que también se llame *entendimiento de los principios*, esto es, de los juicios primeros, o inmediatos, que surgen al instante en la mente una vez conocidos los términos.

Y la razón de esto es doble: primera, *cuasi negativa*, o por vía de *exclusión*, porque para la *primera* operación del entendimiento no es neces-

17. S. TOMAS, *I Post.*, lect. 1, n. 4.

rio hábito alguno, sino que basta la *potencia natural*, ni tiene la latitud o indeterminación que se requiere para el hábito; para la *tercera* se tiene otro hábito, que es la ciencia, o la sabiduría: de donde se sigue que se tiene como propia del entendimiento la segunda operación de la mente. La segunda razón es *positiva y propter quid*, porque este hábito es la *virtud intelectual primera*, y a la razón de virtud intelectual primera pertenece producir un acto cognoscitivo *perfecto*, que necesariamente debe ser un *juicio*, por cuanto en él ha de hallarse primera y formalmente la verdad. Por consiguiente este hábito debe tener por acto propio el juicio verdadero, y no basta que tenga una percepción simple o aprehensión; ni puede tener un juicio mediato, porque ya no sería el *primero*, y así no sería entendimiento de los primeros, es decir, de los principios que son los primeros.

C] *Sobre el entendimiento sobrenatural*]

187. En el orden sobrenatural propiamente dicho, o *cuanto a su sustancia*, el hábito operativo no sólo tiene la razón propia de *hábito*, sino también la de *potencia* operativa, porque no puede darse una potencia natural que pueda naturalmente producir de manera alguna aquellos actos *según la propia especie*. Por lo cual dice bien Báñez: «Los hábitos sobrenaturales hacen *las veces de potencias*; porque en esto se distinguen de los naturales, en que los hábitos *naturales* se ponen para que el acto se produzca *mejor y más fácilmente*, no para que se produzca simplemente; pero los hábitos *sobrenaturales* se ponen *para obrar simplemente*, porque la potencia natural por su naturaleza no tiene virtud para producirlo; y por esto, si el acto es sobrenatural, debe ponerse *necesariamente* un hábito sobrenatural, *principalmente* cuando la *especie formal* se toma de la luz, o de algo sobrenatural»¹⁸.

Por consiguiente, lo que en el orden sobrenatural ocupa el lugar del entendimiento es un hábito operativo *divinamente*, y *de suyo infundido*, que debe de tener *a la vez dos actos proporcionales a los que, en el orden meramente natural, corresponden al entendimiento en cuanto tal*, o sea, una simple aprehensión, que responde a la potencia, y el juicio inmediato, que responde al hábito, pues, no se puede suponer una simple aprehensión sobrenatural que provenga de la misma potencia natural desnuda del entendimiento, ni de la misma cuasi natura o esencia sobrenatural, que es la gracia habitual, porque ésta no es inmediatamente operativa. Por consiguiente *uno y otro acto deben ser producidos por el mismo hábito sobrenatural del entendimiento*.

18. BAÑEZ, *In I*, q. 88, art. 3, resp. ad 3 arg., edit. cit., col. 1567-1568.

Pero el juicio *mediato* o *discurso*, no se hace, propiamente hablando, sino por la ordenación *propia* de la proposición mayor y menor hecha por la razón natural en cuanto supone el conocimiento sobrenatural de los principios a que sirve, y esto está reservado a la ciencia y sabiduría sagradas, que se adquiere con el estudio y se llama sagrada teología, que no es de suyo y formalmente sobrenatural, sino sólo radicalmente, como se suele explicar en la introducción a la sagrada teología.

De donde se sigue que lo que es de la *razón como razón*, es decir *la tercera operación* acerca de lo sobrenatural, es propio de la sagrada teología, que es la virtud intelectual adquirida por el fiel estudiando; y lo que es del *entendimiento en cuanto entendimiento*, o sea, la simple aprehensión, y el juicio sobrenatural inmediato, pertenece al hábito infuso de entendimiento, cualquiera que sea; y así se ve ya la gran diferencia entre el hábito de entendimiento del orden natural, y el hábito de entendimiento del orden sobrenatural.

Y ha de notarse que en este lugar por el momento no preguntamos si este hábito o cuasi hábito sobrenatural es algo simple y específico, en especie átoma, o, por el contrario, abarca a muchos hábitos específicamente distintos entre sí, por ejemplo, el hábito de la fe divina, el hábito del don de entendimiento, el hábito del don de ciencia, el hábito del don de sabiduría, el hábito del don de consejo y al acto (o hábito, si existe) de profecía; porque esta segunda cuestión se determinará en los artículos siguientes.

188. Así, pues, *en este primer artículo sólo se quiere averiguar la existencia de algún entendimiento sobrenatural, cualquiera que él sea*, como claramente aparece por todo el tenor de la letra, ya en las dificultades, ya en las respuestas, ya también en el cuerpo del artículo, en donde no se ve resuelta la existencia del *don* de entendimiento *propiamente* dicho.

Ni tampoco S. Tomás procede equívocamente, porque, realmente, si es sobrenatural, no puede venir de nosotros, sino *sólo por don de Dios*. Porque toma el nombre de don en este sentido más amplio y más general, como lo requería el método científico, que debe empezar por lo más universal y general.

§ II

RESOLUCION DE LA CUESTION

189. CONCLUSION: *Es necesario que el hombre disponga de algún don sobrenatural de entendimiento para poder percibir, penetrar y juzgar las*

verdades sobrenaturales, y no sólo por un acto transeúnte, sino también por un hábito permanente.

190. *Demostración de la primera parte.* Aquello sin lo cual el hombre no puede tender *con eficacia* a la bienaventuranza sobrenatural, a la cual está destinado *de hecho*, ni llegar y poseerla una vez llegado a ella, es necesario al hombre y, por consiguiente, es dado por Dios al hombre. Es así que el hombre no puede tender *con eficacia*, ni moverse a la bienaventuranza sobrenatural, a la que *de hecho*, está destinado, ni alcanzarla y poseerla una vez llegado a ella sin algún entendimiento sobrenatural. Luego el hombre necesita de algún entendimiento sobrenatural que de hecho le es dado por Dios, y que, por consiguiente, se llama *don de entendimiento*.

La premisa *mayor* es clara, porque los medios son necesarios para conseguir el fin, y, puesta la existencia del fin en la intención, es necesario añadir los medios para la ejecución del fin.

La *menor* también es evidente, porque: a) Es cierto, según la fe, que el hombre está destinado *de hecho* a la bienaventuranza sobrenatural, que consiste en la visión de la Verdad Primera e Increada. b) Es también cierto que el hombre *tiende* a tal fin con movimientos o actos humanos proporcionados, esto es, sobrenaturales. Ahora bien, el acto humano incluye esencialmente acto de entendimiento y de voluntad. Luego también el acto humano sobrenatural incluye esencialmente *conocimiento sobrenatural* y *apetición sobrenatural*; y el conocimiento sobrenatural postula un *entendimiento sobrenatural*. c) También es cierto que la Verdad Primera Sobrenatural no puede ser *alcanzada* y *poseída* sin algún acto sobrenatural del entendimiento. Por tanto, sin algún entendimiento sobrenatural, el hombre no puede proporcionalmente, esto es, con eficacia, caminar hacia la Primera Verdad sobrenatural, ni alcanzarla y poseerla una vez llegado al fin del movimiento.

Y en verdad, el hombre tiene naturalmente la luz del entendimiento natural. Pero este entendimiento no basta para llegar a la Primera Verdad sobrenatural y poseerla por intuición, ya porque la luz natural es de virtud y eficacia finita, al par que la Verdad Primera sobrenatural es infinita; ya también porque aquella luz es natural y no puede proceder a no ser por medios creados naturales, que no pueden llevar a la Verdad esencialmente sobrenatural, por sí misma alcanzada y poseída sin ningún medio creado.

Por consiguiente, como lo que es necesario, de hecho se da, porque lo que es *necesario que exista*, de hecho *existe*, ha de decirse que tal entendimiento sobrenatural de hecho existe en el hombre, o que es dado por Dios al hombre, conforme a aquel axioma: quien da el fin, da también los medios para el fin.

191. *Segunda parte.* a) Dios no provee menos al hombre para el conocimiento sobrenatural de las verdades sobrenaturales que para el conocimiento natural de las verdades naturales. Es así que para el conocimiento natural de las verdades naturales que se ocultan bajo las cosas sensibles naturales proveyó Dios al hombre dándole entendimiento, no sólo a modo de acto transeúnte, sino también a modo de naturaleza y hábito permanente. Luego también en el orden sobrenatural Dios provee al hombre dándole entendimiento sobrenatural, no sólo a modo de acto, o iluminación transeúnte, sino también a modo de hábito permanente.

b) Los medios deben ser proporcionados y adecuados al fin. Ahora bien, el entendimiento sobrenatural se le da al hombre para que tienda *continuamente* a la bienaventuranza sobrenatural, y para que, a modo de *hábito o estado*, posea la Primera Verdad como porción y propiedad suya, ya que el hombre no ha de ir hacia Dios una u otra vez, sino durante toda su vida. Además, la bienaventuranza eterna es a manera de un estado permanente e inmóvil. Por consiguiente, también el entendimiento sobrenatural de que el hombre necesita para estas dos cosas, debe ser a modo de hábito permanente y perseverante, de suyo, y no sólo a modo de movimiento o iluminación transeúnte.

De lo cual ya *se sigue claramente que tal entendimiento no es propiamente profecía*, porque ésta es a modo de pasión transeúnte, sino la fe divina u otros hábitos intelectivos sobrenaturales.

Que esto valga para el don de entendimiento estrictamente dicho consta por las palabras de Isaías, en las cuales se dice: «Descansará sobre él el espíritu... de entendimiento»¹⁹.

§ III

RESPUESTA A LAS DIFICULTADES

192. *Objeción primera.* Los dones del Espíritu Santo son dones sobrenaturales y gratuitos, o indebidos, contradistintos de las dotes meramente naturales, que se poseen juntamente con la naturaleza y por la naturaleza. Es así que el entendimiento es un hábito natural del alma humana causado por la naturaleza. Por consiguiente el entendimiento no es un don del Espíritu Santo.

193. *Respuesta:* Concedo la *mayor*; distingo la *menor*: el entendimiento natural, que se llama entendimiento de los principios, es dote de la naturaleza, causado por la naturaleza, *concedo*; el entendimiento sobrenatural

19. *Isaías*, 11, 2.

con que conocemos las cosas más altas y sobrenaturales, es dote de la naturaleza, causado por la naturaleza, *niego*.

Contradistingo la conclusión: Por consiguiente el entendimiento no es don del Espíritu Santo, el entendimiento natural, que se llama el entendimiento de los principios, tanto especulativos como prácticos (*sindéresis*), *concedo*; el entendimiento sobrenatural por el cual el hombre se mueve sobrenaturalmente hacia Dios y llega a él mismo, *niego*.

194. *Objeción segunda*, que es una instancia. Es así que también este don sobrenatural para conocer lo sobrenatural no debe llamarse don de entendimiento, sino más bien don de la razón; pues los dones gratuitos y sobrenaturales son participados por el hombre conforme a la proporción y modo natural del hombre. Y el modo natural propio del hombre no es de intuición o intelectual, sino más bien racional, o discursivo. Luego este don o luz sobrenatural dada al hombre debe recibirse en el hombre a modo de razón, o discurso, y, por ello, debe llamarse don de razón más bien que don de entendimiento.

195. *Respuesta: Distingo la mayor:* Los dones gratuitos y sobrenaturales se participan por el hombre según el modo propio y natural del hombre, salvando, sin embargo, la naturaleza propia de uno y otro, la distancia y el modo específico, *concedo*; de modo totalmente unívoco y homogéneo, y quitada toda diferencia o distancia propia, *niego*.

Pase la *menor*, o, si quieres, *distingo*: el modo natural propio del hombre es el racional o discursivo, no el intelectual o intuitivo, única o exclusivamente, *niego*; principalmente discursivo y secundariamente o, de algún modo, intuitivo, *concedo*.

Y niego la conclusión y la consecuencia. Porque esta luz, por cuanto es completamente sobrenatural, no puede ser causada por nuestros actos, y consiguientemente no puede ser discursiva al modo de la luz de una conclusión por la luz del medio del silogismo, sino que se da únicamente por Dios a modo de luz inmediata, esto es, de entendimiento.

Por consiguiente, no hay proporción y analogía en cuanto a esta causalidad, que es lo que es *formal* en la luz del entendimiento, sino sólo en cuanto a lo *material* de la luz y del conocimiento, que son las especies inteligibles y los fantasmas concomitantes y otras cosas parecidas, como la composición y la división y la formación de las proposiciones o enunciables, que son propios del modo de conocer humano, y se salva en el conocimiento sobrenatural de la fe, como se dijo más arriba, q. 1, art. 2, y lo mismo vale para la profecía y los dones del Espíritu Santo estrictamente dichos.

De esta respuesta resulta claro que el don de entendimiento no es discursivo, aun en cuanto comprende en sí la fe, la profecía y otros dones cognoscitivos.

196. *Tercera objeción*, que a su vez es una nueva instancia. Es así que tampoco de este modo debe llamarse don de entendimiento; porque si la luz sobrenatural que se nos ha dado se llamara don de entendimiento, con el mismo derecho la inspiración sobrenatural que se nos da divinamente debería llamarse don de la voluntad. Pero no hay ningún don del Espíritu Santo que se llame voluntad. Por tanto ningún don deberá llamarse entendimiento.

197. *Respuesta*: 1.º, *pase la mayor, concedo la menor y niego la consecuencia*. No somos nosotros los que así los nombramos, sino Dios por medio de los autores sagrados, y la teología no sólo debe respetar el sentido, sino también las palabras divinas y las divinas fórmulas. Por consiguiente en absoluto y a priori podría hablarse de don de la voluntad, pero de hecho no se le llama así, pues la tradición no hace tal uso y las palabras deben usarse como las usan los demás.

2.º, esta denominación *entendimiento* no viene de la potencia del entendimiento, sino del acto de entender, «que, según exige la palabra, significa cierta *excelencia* del conocimiento de *penetrar* en lo íntimo²⁰, y así conviene muy bien para significar el perfectísimo y excelentísimo conocimiento sobrenatural, que es propio del don de entendimiento; pero la *voluntad*, como nombre del acto de la voluntad, no incluye verbalmente ninguna excelencia, sino que sólo nombra «simplemente el movimiento apetitivo»²¹; de donde se sigue que, por su generalidad e imperfección, se emplea para el orden meramente natural, mientras que, por el contrario, *en favor del entendimiento hay una razón de por qué se emplea para expresar lo sobrenatural*.

La objeción adolece de un equívoco, porque procede de la consideración de la *potencia* del entendimiento y voluntad, como se ve por sus palabras, mientras que, sin embargo, la razón de esta denominación se toma más bien del *acto*, porque la facultad cognoscitiva no se distingue por la potencia en entendimiento y razón, no siendo más que una sola potencia, sino solamente por los actos, u operaciones, por cuanto las dos primeras son del entendimiento y la tercera de la razón. Por tanto S. Tomás completa aquí la doctrina de la solución segunda, donde negó que debía llamarse don de la *razón*.

20. S. TOMÁS, II-II, 8, 1 ad 3.

21. *Ibid.*

De este artículo se sigue lo siguiente: a) el don de entendimiento no es una mera potencia ni un mero acto, sino que es un hábito; b) por materia u objeto propio tiene las verdades sobrenaturales en cuanto a la sustancia o los misterios intrínsecamente sobrenaturales; c) tiene dos actos propios, a saber: la simple aprehensión y el juicio inmediato; d) no es discursivo, sino intuitivo.

**Art. 2.—Si el don de entendimiento puede existir
juntamente con la fe**

198. La dificultad que el Santo Doctor toca en este artículo es obvia, porque es de la razón del entendimiento el *ver*, o, como dice S. Tomás, «todo lo que se entiende se ve con el entendimiento» (aquí, obj. 2); mas la fe es esencialmente de lo que *no se ve*, o de lo que *no aparece*. Asimismo, el entendimiento es más claro y evidente que la ciencia; y la ciencia es incompatible con la fe en el mismo sujeto y en el mismo acto acerca del mismo objeto; por tanto, con mayor razón, el entendimiento es incompatible con la fe (aquí, obj. 3).

Añádase que entre los diversos entendimientos el grado supremo parece tenerlo el don de entendimiento, porque los dones son más perfectos que las virtudes. Por consiguiente, si de la razón del entendimiento natural de los principios es *intuir y ver intrínsecamente*, mucho más lo será de la razón del don de entendimiento. Por lo cual parece que el don de entendimiento no existe en la tierra, sino solamente en el cielo, de tal manera que sustituya a la fe, pero no puede coexistir con ella.

199. Así, pues, para exponer con claridad lo que a este don se refiere, 1.º, lo consideraremos según las cosas que le convienen en el estado de *vía*; 2.º, según aquellas que le convienen en el estado de *patria*; y 3.º, así aparecerá qué es lo que es propio de la esencia de este don y qué es lo accidental según los estados contingentes en que puede estar.

Hay que reconocer, sin embargo, que el santo Doctor no habla en toda esta cuestión sino del don de entendimiento en el estado de *vía*, aunque deja entrever el estado de *patria* en este mismo artículo.

§ I

EL DON DE ENTENDIMIENTO EN EL ESTADO DE VIA

200. La naturaleza de este don en este estado debe determinarse por la consideración del propio *objeto*, tanto material como formal *quod y quo*, y por la consideración del propio acto acerca de aquellos objetos.

A) *Sobre el objeto propio del don de entendimiento*

201. a) S. Tomás enseña expresamente que *el objeto material de la fe y del don de entendimiento es el mismo*. «El don de entendimiento —dice— no sólo mira a aquello que primera y principalmente cae bajo la fe, sino también a todo cuanto a la fe se ordena»²², tanto creado como increado, tanto sobrenatural como natural, tanto especulativo como práctico. Y en otro lugar dice: «Mas el entendimiento (don) abarca *indiferentemente todas las cosas espirituales aprehendidas*»²³.

Igualmente S. Alberto Magno: «el don del entendimiento, a mi juicio, versa principalmente sobre Dios y las cosas espirituales, en que brilla la verdad divina»²⁴.

Este es, pues, el objeto material *adecuado*, o *total*; que Juan de S. Tomás expuso de este modo: «El objeto del don de entendimiento es cualquier objeto oculto que no pueda ser penetrado por la luz natural suficientemente»²⁵; es, más bien, la descripción del objeto *propio*.

Pero en este objeto podemos distinguir objetos *parciales*, o *inadecuados*, que primeramente se distinguen en objetos *per se*, y éstos son puramente sobrenaturales, a los que no se puede llegar sino por la luz infusa y que están totalmente ocultos al entendimiento natural; y objetos *per accidens*, a saber, que de suyo son naturales y al alcance del entendimiento natural, pero que, sin embargo, no están moralmente al alcance de algunos, o se consideran por una razón más alta; los primeros objetos se llaman asimismo *propios*, y los otros se llaman también *extensivos*. Juan de S. Tomás dice bien que el don de entendimiento se extiende «también a los objetos naturales, *en cuanto que están al servicio de los sobrenaturales*, debido a que, por su vivacidad acerca de los sobrenaturales, purificados de errores y elementos sensibles, también los mismos naturales reciban mayor luz»²⁶.

Por lo cual los santos más contemplativos, v. gr. Sta. Teresa, amaban mucho la hermosura natural de las cosas, y S. Juan de la Cruz durante muchas horas, desde la ventana, contemplaba estático el cielo estrellado y clarísimo de Andalucía, como cuentan sus biógrafos²⁷, del cual cielo como del de Castilla, verdaderamente puede decirse lo del salmo: «Los cielos cuentan la gloria de Dios y el firmamento anuncia las obras de sus manos»²⁸.

22. II-II, q. 8, art. 3.

23. III *Sent.*, dist. 35, q. 2, art. 2, q. la. 3.

24. S. ALBERTO MAGNO, *Sent.*, dist. 35, art. 10, edit. cit., t. 28, p. 656a.

25. JUAN DE SANTO TOMÁS, *In I-II*, disp. 18, art. 3, § 3, n. 10, edit. Lugduni, 214a.

26. JUAN DE SANTO TOMÁS, *l. cit.*, p. 214.

27. *Obras de S. Juan de la Cruz*, edic. del P. Silverio de Sta. Teresa, Burgos, 1929, t. I, preliminares, p. 91.

28. *Salmo* 18. 2.

Pero el objeto *propio*, o *per se*, del don de entendimiento, como también el de la fe son las cosas intrínsecamente sobrenaturales. Pero este objeto debe distinguirse, a la vez, en *principal* o *primario*, que son las cosas sobrenaturales divinas, o increadas; y *secundario*, que son las cosas sobrenaturales participadas por las criaturas, y, por consiguiente, creadas, como la gracia, las virtudes infusas, los dones mismos del Espíritu Santo, la gloria celestial, tanto esencial como accidental, etc.

202. b) *El objeto formal «quod» del don de entendimiento también coincide con el objeto formal «quod» de la fe teológica*, a saber, Dios bajo la razón de Deidad o la misma Deidad en sí, en cuanto resplandece máxime en Verdad, en Bondad y en Hermosura. Esto se ve claro por lo que se acaba de decir; porque el objeto formal *quod* es igual que el objeto material primario, en orden al cual se consideran los demás objetos materiales; y, por esto, la razón formal *quae* considera la fe y el don de entendimiento es precisamente la razón, o forma constitutiva del objeto primario *en la realidad* (*in esse rei*). Y como el objeto primero de uno y otra es Dios mismo, considerado sobrenaturalmente, y la razón constitutiva de Dios *en la realidad* es la Deidad en sí, manifestamente la razón formal *quae* de la fe y del don de entendimiento es la misma Deidad *ad intra*.

Y no es de maravillar que así sea, dado que el don de entendimiento está sobre la ciencia teológica, que coincide en el objeto formal *quod* con la fe, según se enseña en I, q. 1, art. 7.

Se añade también que el don de entendimiento mira esencialmente a la vida contemplativa sobrenatural. Ahora bien, a la vida sobrenatural miran todas las cosas que se han dicho, pero principalmente «la contemplación de la Verdad divina»²⁹, porque «principalmente consiste en la operación del *entendimiento* acerca de *Dios*; por lo cual también Gregorio, sobre Ezequiel (hom. 14), dice que la vida contemplativa sólo aspira a ver el *principio, Dios*»³⁰.

Por consiguiente, el objeto material y formal *quod* de la vida contemplativa cristiana o sobrenatural, y del don de entendimiento, es el mismo. Y de aquí se sigue que todas las cosas, fuera de Dios, las considere el don de entendimiento bajo la razón de Dios, y en todo perciba a Dios, al mirar todas las cosas sobrenaturales participadas como una resonancia de la propia Deidad, y las criaturas racionales como un símbolo, o figura, o signo de aquella resonancia sobrenatural, y finalmente de Dios. Y por esto

29. S. TOMAS, II-II, q. 180, art. 4.

30. III *Sent.*, dist. 35, q. 1, art. 2, q1a. 3.

hermosamente dice S. Tomás que en las criaturas visibles, «como en un libro, puede leerse el conocimiento de Dios», esto es, entenderse³¹.

Y en otros lugares enseña que «la filosofía humana (y el entendimiento natural) considera las criaturas en cuanto tales; de donde se sigue que conforme a los diversos géneros de las cosas, se encuentran diversas partes de la filosofía; mas la fe cristiana las considera no en cuanto tales, por ejemplo el fuego, en cuanto es fuego, sino *en cuanto representa la altura de Dios y en cuanto que a Dios se ordene en cierto modo*; porque, como se dice: «de la gloria de Dios están llenas sus obras ¿y acaso el Señor no hizo que los santos canten sus maravillas»³².

Y por esto también el filósofo y el fiel consideran *distintas cosas* acerca de las criaturas; porque el filósofo considera lo que les conviene conforme a la propia naturaleza, como al fuego subir hacia arriba; pero el fiel considera acerca de las criaturas solamente lo que les conviene *en cuanto se refieren a Dios, como que han sido creadas por Dios y a Dios están sujetas, y otras cosas parecidas*»³³.

Y así vemos que los santos contemplativos en todas partes encontraban símbolos o imágenes de la Trinidad, o de la Encarnación, o de otros misterios sobrenaturales.

203. c) *Finalmente, el objeto formal «quo» del don de entendimiento difiere ya del objeto formal «quo» de la fe, ya del objeto formal «quo» de la sagrada teología, de la profecía y de la visión beatífica.*

204. a) *Del objeto formal «quo» de la fe divina*, porque este objeto, si se considera pura y absolutamente en sí, es *increado*, a saber, la misma Verdad Primera, o Increada, como *activamente* revelando, o testificando, afirmando o negando; pero si se lo considera como incide en el objeto material propio, esto es, en cuanto refiere la cosa dicha, es esencialmente *no visto*, u *oscuro*, como se entiende por lo dicho en II - II, q. 1, art. 1 y 4-5; por el contrario, el objeto formal *quo* del don de entendimiento, si se considera absolutamente y en sí, es esencialmente *algo creado*; mas si se lo considera como incide en los objetos materiales propios, naturalmente *exige* o *pide evidencia, claridad, visión*, aunque tolere alguna oscuridad; como la misma fe de suyo pide esencialmente ausencia, y no posesión del objeto, mientras que la caridad, al mismo tiempo que exige, o connaturalmente pide posesión o presencia del objeto, permite, sin embargo, como accidentalmente o por algún tiempo, la ausencia del objeto.

31. *Super ad Rom.* I, lect. 6, edit. cit., p. 21b.

32. *Eccl.* 42, 16-17.

33. *II Contra Gent.*, cap. 4.

205. Y *la razón de ello es, primero*, porque el don de entendimiento no mira sus objetos materiales en cuanto única y formalmente caen bajo la Verdad Primera activamente revelante, sino en cuanto caen bajo la experiencia o contacto sobrenatural afectivo del entendimiento, ya elevado por la fe teológica o por la visión beatífica y unido por contacto caritativo a Dios que revela y a las verdades reveladas; y así toca aquellos objetos como están bajo la *unción* del Espíritu Santo, *recibida* en el entendimiento y voluntad, y por lo mismo creada; por consiguiente, supone la experiencia y gusto de la voluntad, por la *unción* recibida del Espíritu Santo, con la cual se hace connatural a las cosas dichas, u objetos materiales de la fe, y mira formalmente aquellos objetos *bajo la razón de verdad divina o visible por el gusto o contacto previo de la voluntad*. Y como aquella *unción*, y aquel gusto precedente son esencialmente algo creado en nosotros y algo psicológico, por esto la verdad *que* en tales cosas alcanza el entendimiento por esta bondad, es término del don de entendimiento *según la razón sobrenatural creada*, o según una luz o principio formalmente creado.

Lo expone maravillosamente S. Tomás: «Cuando dice (el salmo) *gustad y ved qué suave es el Señor*, hace dos cosas: primero incita a la *experiencia* (gustad), y en segundo lugar pone el *efecto* de la experiencia (ved)...

La *experiencia* de una cosa se recibe por el sentido, pero de una manera de la cosa presente, y de otra de la ausente; porque de la *ausente* se recibe por la vista, el olfato y el oído; mas de la *presente* por el tacto y el gusto; pero por el tacto, de una cosa *extrínseca* presente; mas por el gusto, de una cosa *intrínseca*.

Pero Dios no está lejos de nosotros, ni fuera de nosotros, sino *en nosotros*, conforme a aquello de Jeremías 14, 9: *Tú estás en nosotros, Señor*; y por eso la experiencia de la *divina bondad* se llama *gusto* (según aquello de) I, Petr. 2, 3: *si es que alguna vez gustasteis que el Señor es dulce*; (y aquello de) Prov. 31, 18: *gustó y vio que su negociación es buena*.

El *efecto* de la experiencia es doble: uno es la *certeza* del entendimiento; otro, la *seguridad* del afecto. En cuanto al primero dice: y *ved*; porque en las cosas corporales primero se ve y después se gusta, mas en las espirituales, primero se gusta y después se ve, porque nadie conoce que no guste; y por ello primero dice: *gustad*, y después: *ved*.

En cuanto a lo *segundo* dice: *qué suave es el Señor* (según aquello): *Oh qué bueno y suave es, Señor, tu espíritu en nosotros* (Sab. 12, 1); *qué grande la multitud de tu dulzura* (Sal. 30, 16).

Y después (añade): *Dichoso el hombre que espera en él* (e Isaías, 30, 18): *dichosos todos los que esperan en él*»³⁴.

34. In Psalm. 33, 9, edic. Vives, t. 18, p. 419.

Y en este sentido dice asimismo en otra parte: «Se pregunta aquí por qué habría dicho primero la sal que la luz. Respuesta del Crisóstomo: porque primero es la vida que la doctrina; porque la vida lleva al conocimiento de la verdad»³⁵.

Muy bien había dicho S. Agustín: «El nombre, pues, de Dios es dulce para los que aman a Dios, más que toda otra cosa grata: esperaré en tu nombre, porque es grato.

¿Y a quién pruebas que es dulce? Dame un paladar, al cual sea agradable.

Alaba la miel cuanto puedes, exagera su dulzor con las palabras que quisieres; el hombre que no sabe qué es la miel, si no la gustare, no sabe lo que dices.

Por tanto, invitándote más bien a la experiencia el salmo, ¿qué dice? *Gustad y ved, qué suave es el Señor*. No quieres gustar, y dices: ¿Es dulce? ¿Qué dulce es? Si has gustado, en tu fruto lo sabrás, no sólo en las palabras, como en las hojas solamente, a fin de que no merezcas secarte con la maldición de Dios, como la higuera.

Gustad, dice, y ved, qué suave es el Señor; gustad y ved; entonces veréis, si gustareis.

¿Cómo lo pruebas al hombre que no gusta? Alabando lo agradable del nombre de Dios, por muchas que fueren las palabras que dijeres, palabras son; otra cosa es el gusto. Las palabras de alabanza las oyen también los impíos; pero no gustan lo suave que es sino los santos.

Por lo tanto el que sintiendo la dulzura del nombre de Dios y queriendo explicarla y hacerla ver, y no hallando a quién, porque a los santos no es necesario hacérsela ver, puesto que ellos la gustan y la conocen, y los impíos no pueden sentir lo que no quieren gustar ¿qué hace de la dulzura del nombre de Dios?

Se retiró en seguida de las turbas de los impíos; y *esperaré —dice— en tu nombre porque es dulce a los ojos de tus santos*.

Es dulce tu nombre, pero no a los impíos; yo sé lo dulce que es, pero para los que lo gustaren»³⁶.

Asimismo S. Tomás: «Puedo decir que son dulces porque los probé; porque yo los amo y los experimento. Pero nadie puede dar testimonio más que el que los experimenta»³⁷.

206. *Segundo*, porque a su vez, *la razón propia de entendimiento* pide, o exige, *cierta visión o claridad*, y por tanto esta razón formal *con que el*

35. *In Mat. V*, edit. cit., p. 81a.

36. S. AGUSTIN, *In Psalm. 51*, n. 17, ML. 36, 612.

37. S. TOMAS, *In Psalm. 18*, 7, p. 333a.

don de entendimiento mira sus objetos materiales, trae consigo cierta *luz* y *penetración* hasta lo íntimo de ellos, que es la luz de la experiencia sobrenatural que viene de la unción divina y la penetración por impulso del Divino Espíritu a quien nos unimos. Por lo cual dice S. Tomás: «Se dice que quien ama está en el amado según la aprehensión (o conocimiento) en cuanto que quien ama no se contenta con una aprehensión superficial del amado, sino que busca conocer *cada una* de las cosas íntimas que pertenecen al amado, y así penetra en su *interior*».

Como se dice (I Cor. 2, 10) del Espíritu Santo, que es el amor de Dios, que escudriña hasta las profundidades de Dios»³⁸.

Ambas cosas las expresó óptimamente Juan de S. Tomás cuando dice que el don de entendimiento mira sus objetos materiales «de *modo afectivo y experimental*, a saber, en cuanto experimentamos en nosotros, qué sean o qué no sean por el *afecto* con que nos unimos a ellos»³⁹; o «bajo la razón de simple inteligencia, nacida de cierta *connaturalidad experimental y afectuosa y unión a las cosas divinas* que solamente existe en aquellos que están en gracia»⁴⁰.

Y poco después añade: «Es necesario poner distintos hábitos para la fe y para el don de entendimiento, porque proceden *por distintos motivos y razones formales*; la fe por motivo de tal manera *extrínseco*, que no penetra nada en las interioridades del objeto; mas el don de entendimiento trata de penetrar lo *interior* de la cosa»⁴¹; «el don de entendimiento tiende a la inteligencia y penetración de la verdad, no de un modo cualquiera, sino *por cierta experiencia afectiva* acerca de las cosas divinas; pero la fe no procede de tal experiencia, sino del puro testimonio del que habla, por lo cual se da también en el pecador sin la gracia, sin la cual, sin embargo, no se da el don de entendimiento»⁴².

«Pero el don de entendimiento y de sabiduría es un conocimiento (de las cosas divinas) fundado y consiguiente *al amor y gusto obtenido de Dios amado y unido al alma y connaturalizado por el afecto y el amor*»⁴³. De ahí que mire a la *verdad* de sus objetos en cuanto es «*cognoscible afectiva y místicamente fuera del Verbo en algún afecto, en el mismo afecto interno y deleite y gusto con que Dios se connaturaliza y se une íntimamente a aquella alma por el afecto y la inhabitación en ella*; pues esto es algo *creado*, porque es un *afecto y efecto* dejado en el alma por la presencia de la Divinidad. Penetrar en Dios y aprehender las cosas divinas, en virtud de

38. S. TOMÁS, I-II, q. 28, art. 2.

39. JUAN DE SANTO TOMÁS, *l. cit.*, § II, n. 11, p. 211b fine.

40. *Ibid.*, n. 12, p. 212a.

41. *Ibid.*, § III, n. 8, p. 214a.

42. *Ibid.*, n. 9, p. 214a.

43. *Ibid.*, § IV, n. 12, p. 217b fine.

tal efecto y unión y connaturalidad con Dios es *conocimiento afectivo y místico*»⁴⁴.

Finalmente dice: «El don de entendimiento, por la moción e ilustración del Espíritu Santo, perfecciona y agudiza el entendimiento para la percepción y penetración de lo que se le propone y así todas aquellas cosas las junta y une en *una razón formal*, a saber, *en el modo de penetrar y comprender las cosas superiores y aquellas que se ordenan a las mismas*, a saber, *por el espíritu y el afecto y conocimiento cuasi experimental acerca de tales cosas*; porque éstas no las experimentamos a no ser por el *afecto* y por la *recta y debida estimación y ordenación* para con ellas.

Esta manera de entender y conocer las cosas espirituales por cierto afecto experimental de ellas, *tiende de suyo a una evidencia cuasi experimental*; y es su *única y específica razón formal*, a saber, perfeccionar e ilustrar el entendimiento para que, por cierta connaturalidad y experiencia de las cosas espirituales, entienda y penetre y distinga las mismas; y la connaturalidad no se logra en estas cosas, a no ser *por el afecto*; porque quien se adhiere a Dios, es un solo espíritu, como se dice en I Cor. 6, 17»⁴⁵.

El don de sabiduría y de entendimiento «no tienen por materia al mismo Dios inmediatamente en sí, sino *como sentido* y connaturalizado y unido a nosotros *en algo creado*, a saber, en el mismo afecto y en la unión experimental de la caridad para con Dios. De donde se sigue que estos conocimientos son afectivos y místicos, no sustanciales ni intuitivos de la cosa en sí. Mas la virtud teológica tiene por materia a Dios en sí mismo inmediatamente, no por razón de algo creado, que se toque formalmente»⁴⁶.

S. Tomás con una palabra repite muchas veces esta diversa razón formal, cuando dice que lo propio de los dones del Espíritu Santo, y por consiguiente del don de entendimiento, es conocer las cosas divinas o los objetos materiales propios por cierta connaturalidad o afinidad o compasión o inclinación o asimilación o contacto de aquellas cosas, como por cierto instinto o afecto⁴⁷.

Permítasenos aducir solamente estos dos textos: «El *conocimiento de la bondad* divina es doble...: uno *especulativo*...; otro *afectivo o experimental*, cuando uno experimenta *en sí mismo* el gusto de la dulzura divina»⁴⁸.

«El conocimiento de la *verdad* (divina) es doble: uno que se adquiere *por la gracia* (sobrenatural e infuso); y otro que se tiene *por la naturaleza* (natural o adquirido). Y éste que se tiene *por la gracia* (sobrenatural o in-

44. *Ibid.*, n. 15, p. 218ab.

45. *Ibid.*, loc. cit., § II, n. 8, p. 211b.

46. *Ibid.*, § IV, n. 23, p. 219b.

47. Véanse algunos textos en MARIN SOLA, *La evolución homogénea del dogma católico*, cap. 4, sec. 5, nn. 219-220.

48. S. TOMÁS, II-II, q. 97, art. 2, ad 2.

fuso) es *doble*: uno que es solamente *especulativo* (la fe o más bien la profecía), como cuando a uno se le *revelan* algunos secretos de las cosas divinas; y otro que es *afectivo*, que produce el *amor* de Dios, y éste *propia-mente* pertenece al *don de sabiduría*»⁴⁹.

207. β) Igualmente *el objeto formal «quo» del don de entendimiento difiere del objeto formal «quo» de la profecía*; porque, aunque la luz profética con que el profeta percibe las cosas que se le revelan por Dios es creado como la luz del don de entendimiento y exija cierta visión, sin embargo percibe de otro modo y por otra razón las verdades divinas, ya que por la luz profética lo hace de un modo *meramente especulativo*, mientras que por la luz del don de entendimiento lo hace de un modo *meramente afectivo o experimental*, y por ello aquella luz es cierta gracia *gratis dada*, de modo transeúnte; mientras que ésta pertenece a la *gracia santificante* y de modo permanente o habitual. Diferencia que expresa el santo Doctor con estas palabras: «La inteligencia, que es necesaria para la profecía, es cierta ilustración de la mente acerca de aquellas cosas que se *revelan a los profetas*; pero no es ilustración de la mente acerca de la *recta estimación* del fin último, que pertenece al don de entendimiento»⁵⁰.

Estas palabras las expone así egregiamente Juan de S. Tomás: «La inteligencia profética es cierta ilustración de la mente acerca de aquellas cosas que se *revelan*, esto es, acerca del *ser* o no ser de tal cosa en cuanto está *fuera de nosotros y en sí*; mas al don de entendimiento pertenece la ilustración de la mente acerca de la *estimación recta del último fin*; esto es, se ilustra la mente acerca de las cosas divinas según que *se sienten dentro de nosotros*, y *conforme a la connaturalidad y cierta unión afectiva con las cosas divinas*, y esto pertenece al conocimiento experimental de ellas; el cual *difiere* mucho del conocimiento de la verdad sólo como es en sí, cuasi quiditativo, no afectivo»⁵¹.

208. γ) También *difiere el objeto formal «quo» del don de entendimiento del objeto formal «quo» de la teología*; porque aunque uno y otro sean creados y aunque pidan la evidencia o la visión del objeto material propio, sin embargo, la luz teológica es esencialmente *producida por nosotros y adquirida* por la coordinación de la mayor revelada y la menor de la razón natural, y por ello *esencialmente natural*, aunque radicalmente sea sobrenatural. Además de suyo es *meramente especulativa y abstracta*; mientras que la luz con que el don de entendimiento mira los objetos propios, es *esencial e inmediatamente infuso*; porque es una experiencia de las cosas

49. I, q. 64, art. 1.

50. II-II, q. 8, art. 5, ad 2.

51. JUAN DE STO. TOMÁS, *l. cit.*, § III, n. 6, p. 213ab.

divinas causada *inmediatamente* por la unción y el instinto *sobrenatural* del Espíritu Santo, y por eso produce un conocimiento *afectivo*. De donde se sigue que el don de entendimiento es *de suyo y esencialmente infuso* y presupone la caridad, mientras que la sagrada teología es de suyo y esencialmente adquirida por el estudio y no presupone la caridad, aunque presuponga la fe o la visión. Finalmente, la luz teológica es esencialmente *mediata o discursiva*, mientras que la luz del don de entendimiento es esencialmente *inmediata e intuitiva*⁵².

De ahí nace también la diferencia específica entre la *mística experimental*, que pertenece a los dones del Espíritu Santo, y la *mística especulativa*, que pertenece a la sagrada teología. Diferencia que señala muy bien Juan de Santo Tomás con estas palabras: «Respondo que el gusto y la experiencia interna de la dulzura divina, sobre la que se funda el conocimiento místico de las cosas divinas, no se da sin alguna reflexión sobre el mismo acto de gustar o gozar de Dios.

Por lo demás aquella *reflexión* o conocimiento de tal acto puede considerarse de dos maneras: una, que sea una reflexión que tienda a conocer aquel acto *entitativa y físicamente y en cuanto a su sustancia*; otra, que tienda a conocerlo en cuanto a su *ejercicio y al efecto* que deja en el sujeto de gustar a Dios y de sentir su experiencia.

En esta segunda manera se funda el conocimiento afectivo en aquel conocimiento o reflexión sobre el acto con que el bienaventurado goza de Dios, no en el modo primero; porque difiere mucho conocer un objeto o acto *sustancial y entitativamente*, aun por un acto de reflexión, y conocer el mismo *experimental y afectivamente*»⁵³.

209. δ) Finalmente, *el objeto formal «quo» del don de entendimiento difiere del objeto formal «quo» de la visión beatífica*; porque el objeto formal *quo* de la visión beatífica es puramente increado, a saber, la misma esencia divina, que hace las veces de la especie inteligible y cae necesariamente sobre el objeto primario de un modo evidente e intuitivo, de tal suerte que no sufre oscuridad; por el contrario, el objeto formal *quo* del don de entendimiento es esencialmente algo creado, como más arriba se dijo, y tolera o permite oscuridad o penumbra del objeto primario, como ocurre en esta vida.

Pero como sobre la diferencia entre el don de entendimiento en el cielo o patria y la visión beatífica hay cierta dificultad literal en S. Tomás, por eso trataremos después más extensamente esta cuestión.

52. Véase S. TOMÁS, I, 1, 6 ad 3. Lo que dice allí sobre la diferencia entre el don de sabiduría y la sagrada teología, con el mismo derecho vale para la diferencia entre aquélla y el don de entendimiento.

53. JUAN DE SANTO TOMÁS, *loc. cit.*, § IV, n. 16, p. 218b.

Así, pues, se da esta coordinación: 1.º, la visión beatífica o bienaventuranza formal; 2.º, la fe teológica; 3.º, el don de entendimiento (prescindimos por el momento de la coordinación del don de entendimiento con los demás dones del Espíritu Santo y de la cuestión de si difieren específicamente o no); 4.º, la profecía; 5.º, la sagrada teología; 6.º, el entendimiento natural de los principios, o cualquier otro conocimiento natural.

B) *Sobre el acto propio y efecto del don de entendimiento*

210. Hay que distinguir el *acto* propio y el *efecto* propio del don de entendimiento, porque el acto pende de él en el género de causa eficiente, mientras que el efecto le corresponde más bien en el género de causa formal, y se tiene con la simple posición del hábito del don de entendimiento, aunque no se obre actualmente.

a) *El acto propio del don de entendimiento*

211. Queda excluido el juicio mediato o discursivo, que no pertenece al entendimiento en cuanto entendimiento, como arriba hemos dicho: Primero, porque este entendimiento es de suyo *infuso*, mientras que el juicio mediato o conclusión es esencialmente algo adquirido, pues, como bien dice S. Tomás: «lo que se raciocina procede de algún entendimiento precedente, mientras que el don de gracia (infuso) no procede de la luz de la naturaleza (porque sería como un entendimiento que precede a la gracia), sino que se le añade (inmediatamente por Dios) como perfeccionándolo»⁵⁴. Segundo, porque del don de ciencia el mismo Doctor enseña expresamente que no es discursivo, cuando dice: «la ciencia divina no es discursiva, o raciocinativa, sino absoluta y simple a la cual *se asemeja la ciencia que se pone como don del Espíritu Santo*, que viene a ser una semejanza de ella»⁵⁵; y lo que se dice del don de ciencia, con mayor razón ha de decirse del don de entendimiento.

No queda, pues, más dificultad que sobre las otras dos operaciones de la mente, esto es, sobre la simple aprehensión y juicio inmediato, a ver si tiene ambas o solamente una; y dado que tenga las dos, cuál de ellas le conviene más principalmente o como más formal.

212. a) Así, pues, es cierto en primer lugar que *al don de entendimiento pertenece la simple aprehensión de los términos sobrenaturales*. Esto lo enseñó siempre S. Tomás. Así en las *Sentencias*, dice, con el Maestro, que el don de entendimiento *percibe* y *ve* el objeto. El Maestro había dicho:

54. S. TOMÁS, II-II, q. 8, art. 1, ad 2.

55. II-II, q. 9, art. 1.

«Con el (*don de*) entendimiento percibimos las cosas inteligibles»⁵⁶. Y S. Tomás: «Pero que se *perciban* las cosas espirituales como en su desnuda verdad es un modo sobrehumano, y esto lo hace el *don de entendimiento*, el cual *ilumina* la mente sobre las cosas oídas por medio de la fe, como dice Gregorio»⁵⁷; «pero si la mente con la luz sobrenatural es elevada a tanto que pase a ver (*adspiciendo*) las mismas cosas espirituales, esto es un modo sobrehumano, y lo hace el *don de entendimiento*, el cual ilumina la mente sobre las cosas oídas»⁵⁸; «en la contemplación es necesaria la *aprehensión*, que es por el *entendimiento*»⁵⁹; «*entendimiento* parece significar *simple aprehensión*»⁶⁰.

Comentando a Isaías, cap. 11, dice: «El *don de entendimiento* hace que, de algún modo, se vea claramente y con limpieza lo que es de fe»⁶¹.

En la *Suma Teológica*: «El *entendimiento* importa cierta *percepción* de la verdad»⁶²; «el *don de entendimiento* pertenece a ambos conocimientos, esto es, especulativo y práctico... en cuanto a la *aprehensión*, para que se *perciban* las cosas que se dicen»⁶³; el *don de entendimiento* «es por el que el hombre conoce los bienes espirituales *aprehendiéndolos*, y por el que los penetra íntima y sutilmente»⁶⁴; y después, en la q. 45, art. 2, ad 3, dice que al don del entendimiento pertenece *percibir* las cosas divinas.

La razón fue dada más arriba, es decir, porque el hábito sobrenatural hace las veces de potencia, y por ello, en su orden formalmente sobrenatural, debe realizar todos los actos, aun en cuanto a la sustancia de la obra; por consiguiente, el don de entendimiento debe realizar el acto de simple aprehensión sobrenatural.

213. β) Pero, si pertenece también al mismo el juicio sobrenatural, muchos textos del santo Doctor, en todas las obras en donde trata de este asunto, ofrecen una dificultad aparente.

Permítasenos aducir estos textos, en los cuales parece que S. Tomás excluye el juicio del don de entendimiento.

En las *Sentencias* dice que en la contemplación hay una doble vía: una de *invención*, que pertenece al don de entendimiento; otra de *juicio y ordenación*, que corresponde al don de sabiduría⁶⁵. Y poco después dice que el don de entendimiento «es al que pertenece *aprehender* lo espiritual». y

56. PEDRO LOMBARDO, *III Sent.*, 35, c. 2.

57. S. TOMÁS, *III Sent.*, dist. 34, q. 1, art. 2.

58. *Ibid.*, dist. 35, q. 2, q. 1.

59. *Ibid.*, q. 1., 3 ad 3.

60. *Ibidem*, q. 1.

61. *In Isaíam*, edic. Vives, t. 18, p. 742a.

62. II-II, q. 8, art. 5, ad 3.

63. *Ibid.*, art. 6, ad 3.

64. *Ibid.*, q. 15, art. 2 fine.

65. *III Sent.*, dist. 34, q. 1, art. 2.

al don de sabiduría «es al que pertenece *juzgar*, u *ordenar* o *aprobar* lo que el entendimiento aprehende»⁶⁶.

Asimismo: «entendimiento parece querer decir *simple aprehensión*; pero sabiduría significa cierta plenitud de certeza para *juzgar* de las cosas aprehendidas; y por eso el entendimiento parece pertenecer a la vía de *invención*; pero la sabiduría a la vía del *juicio*⁶⁷; «en la contemplación es necesaria la *aprehensión*, que se logra por el entendimiento, y el *juicio*, que se logra por la sabiduría»⁶⁸; «en los dones que pertenecen a la vida contemplativa, hay uno que *responde a la invención*, a saber, el entendimiento; y otro que responde al *juicio*, a saber, la sabiduría»⁶⁹.

Esta doctrina la conserva fielmente en la *Suma Teológica*. Escribe así: «Para la *aprehensión*, pues, de la verdad la razón es perfeccionada por el *entendimiento*... pero para *juzgar rectamente*... por la *sabiduría*»⁷⁰.

«Así, pues, acerca de aquellas cosas que se proponen como de fe para ser creídas, se requieren *dos cosas de nuestra parte*: primeramente que sean *penetradas* y *percibidas* por el entendimiento; y esto pertenece al don de entendimiento; en segundo lugar es necesario que el hombre tenga de ellas un *juicio* recto, a fin de que *estime* que a ellas ha de adherirse y de las opuestas a ella ha de apartarse; este juicio... pertenece al don de sabiduría»⁷¹.

«El don de entendimiento pertenece a ambos conocimientos, a saber, especulativo y práctico, *no en cuanto al juicio, sino en cuanto a la aprehensión*, para que se *entiendan* las cosas que se dicen»⁷².

«El entendimiento (en cuanto entendimiento, o en cuanto se distingue de la razón) tiene *dos* actos, a saber, *percibir* y *juzgar*; al *primero* de los cuales se ordena el don de *entendimiento*; mas al *segundo*, conforme a las razones divinas, el don de *sabiduría*; pero conforme a las razones humanas, el don de *ciencia*»⁷³.

Y por ello, al don de entendimiento se opone la ceguera de la mente y la insensatez, que encierran carencia de *simple aprehensión* o percepción; mientras que a la sabiduría se opone la necedad, que importa carencia de *juicio*⁷⁴.

66. *Ibidem*, art. 4.

67. *Ibid.*, dist. 35, q. 2, art. 2, q. 3.

68. *Ibid.*, ad 3.

69. *III Sent.*, dist. 35, q. 2, art. 4, q. 2, arg. 2 sed contra.

70. I-II, q. 68, art. 4.

71. II-II, q. 8, art. 6, corp.

72. *Ibid.*, ad 3.

73. II-II, q. 45, art. 2, ad 3.

74. II-II, q. 15, art. 2; q. 46, art. 1.

214. *Se responde que del don de entendimiento no se excluye el juicio, o la segunda operación de la mente, sino que, por el contrario, se incluye en él. Lo cual consta:*

1.º, *por las palabras formales de S. Tomás*, quien compara el don de entendimiento, ya al entendimiento natural de los principios, ya a la fe divina. Al *entendimiento natural* cuando dice: «En la misma relación está la luz sobreañadida con aquellas cosas que nos son conocidas sobrenaturalmente, en que está la luz natural con aquellas cosas que primeramente conocemos»⁷⁵.

También lo compara con la *fe divina* con estas palabras: «El don de entendimiento versa sobre los primeros principios del conocimiento gratuito, pero de otra manera que la fe; porque a la fe pertenece asentir a ellos; pero al don de entendimiento pertenece penetrar con la mente las cosas que se dicen»⁷⁶. Y lo compara a ambos extremos al mismo tiempo cuando escribe: «La fe, que hace poseer las cosas espirituales como en un espejo o en enigma, perfecciona la mente de modo humano, y por ello es una virtud; pero si por luz sobrenatural se eleva tanto la mente que llegue a ver las mismas cosas espirituales, esto es un modo sobrehumano, y esto lo hace el don de entendimiento, que ilumina la mente sobre las cosas oídas para que, *a modo de primeros principios*, inmediatamente se aprueben las cosas oídas; y por esto el entendimiento es un don»⁷⁷.

Ahora bien, evidentemente la fe es *esencialmente juicio*, como consta por lo que enseña el santo Doctor en *De Veritate*, q. 14, art. 1; igualmente el entendimiento natural de los principios es *esencialmente juicio*, porque es una virtud, que debe percibir perfectamente la verdad; finalmente los *primeros principios* de ambos conocimientos, tanto el natural como el sobrenatural, no son simples términos, sino proposiciones primeras o axiomas, que son esencialmente signos del juicio. Por consiguiente, para que pueda haber comparación del don de entendimiento con la fe y el entendimiento natural; y para que pueda captar los primeros principios del conocimiento sobrenatural, este don debe ser *judicativo*.

215. 2.º, esto mismo consta *por las palabras citadas* en contra. Porque en ellas se dice que el don de entendimiento alcanza la *verdad*. Es así que la *verdad* es propia del juicio y objeto propio del juicio. Por tanto por aquellas propias palabras se comprueba que el entendimiento juzga.

Por consiguiente ha de decirse que aquella contraposición que aduce muchas veces el santo Doctor es una *cierta adaptación* o *apropiación*, de

75. II-II, q. 8, art. 1, ad 2.

76. II-II, q. 7, art. 6, ad 2.

77. III *Sent.*, dist. 35, q. 2, art. 2, q1a. 1.

tal modo que en el juicio del don de entendimiento lo que aparece *principalmente* es la penetración o aprehensión o intuición íntima de la verdad, mientras que en el juicio de la sabiduría *principalmente* aparece la aprobación y la ordenación. De ahí que alguna vez atribuya al don de entendimiento la estimación, que suele poner como propia de la sabiduría, y otras atribuya a la misma sabiduría la penetración, que parecía exclusiva del entendimiento. Así con II - II, q. 8, art. 5, corp. y ad 2, dice que la recta estimación del último fin pertenece al don de entendimiento; y en q. 46, art. 1, dice que «el sabio tiene un sentido *sutil y perspicaz*» para juzgar.

216. S. Tomás da *la razón* de esta apropiación en la II - II, q. 9, art. 2, a saber, que «en aquellas cosas en que algo es perfectísimo (y algo menos perfecto), el nombre *común* del género (o de lo imperfecto) se apropia a aquellas cosas que están por debajo de lo perfectísimo, y a lo perfectísimo se la adapta otro nombre especial», esto es, un nombre más perfecto. Por tanto, al ser dos las operaciones del entendimiento en cuanto entendimiento, una imperfecta, que se llama simple aprehensión, y otra perfecta, que se llama juicio; y al ser el don de sabiduría más perfecto que el don de entendimiento, se adapta a la sabiduría el nombre de la operación más perfecta, a saber, el de juicio, dejando para el entendimiento el nombre de la operación más imperfecta, es decir, el de la simple aprehensión.

Y por cierto que la excelencia del conocimiento de la verdad sobrenatural que el don de entendimiento tiene, es obtenida por él *principalmente* por la depuración de los términos y la máxima penetración, que se adapta a la *vía de invención*. Actividad que el santo Doctor expresó con muchos nombres equivalentes, a saber: aprehender y hallar⁷⁸; aprehender y percibir⁷⁹; captar bien y percibir⁸⁰; captar y penetrar⁸¹; aprehender y penetrar⁸²; aprender y penetrar⁸³; intuir y ver⁸⁴; ver con claridad y limpieza⁸⁵; ver la verdad como desnuda⁸⁶; penetrar claramente⁸⁷: Podemos añadir, *discernir*⁸⁸.

Es pues, claro que al don de entendimiento pertenecen las dos primeras operaciones de la mente.

78. I-II, q. 68, art. 4.

79. II-II, q. 8, art. 6, ad 3, q. 15, art. 2, fine.

80. II-II, q. 8, art. 5, ad 3; q. 45, art. 2, ad 3.

81. II-II, q. 8, art. 6, corp.; q. 9, art. 1.

82. II-II, q. 15, art. 2, fine.

83. II-II, q. 8, art. art. 5, sed contra; art. 6, ad 1.

84. II-II, q. 8, art. 7, corp. y sed contra.

85. *In Isaiam*, cap. 11, edic. cit., p. 742a.

86. *III Sent.*, dist. 35, q. 2, art. 2, q. 1a.

87. II-II, q. 8, art. 4, ad 3.

88. II-II, q. 8, art. 2; q. 15, art. 2-3.

b) *El efecto propio del don de entendimiento*

217. Como arriba se dijo, ésta es la diferencia entre el acto y el efecto del don de entendimiento, lo mismo que en los otros hábitos, que el efecto responde al don como a causa formal y por ello se ha a modo de *hábito*; en cambio el acto responde a él como a causa eficiente, y por consiguiente se ha a modo de *movimiento*.

El primer efecto formal del don de entendimiento es la *limpieza del corazón y de la mente*, la cual, en cuanto es del corazón o del afecto, se hace incoativamente por las virtudes morales; por medio de la fe, directiva y regulativamente; y por la caridad y los dones apetitivos nacidos de la raíz de la caridad; y en cuanto es de la mente y del entendimiento, que sigue a la purificación del corazón de algún modo, en cuanto a la depuración de errores y herejías, es efecto de la fe; en cuanto a la depuración de los fantasmas y representaciones creadas pertenece al don de entendimiento. Por eso dijo cuidadosamente el santo Doctor que esta limpieza del corazón y de la mente «pertenece de alguna manera al don de entendimiento»⁸⁹, porque o pertenece formalmente a los hábitos apetitivos (limpieza de corazón), o mira parcialmente al hábito de la fe (limpieza de la mente de los errores y perversidades heréticas).

Porque en realidad el santo Doctor atribuye a la fe la purificación del corazón (a modo de incoación), y de la mente de los errores y herejías (a modo de perfección o complemento); la cual purificación última pertenece tan esencialmente a la fe, que también se sigue de la fe informe. Por lo cual escribe: «La fe, aun informe, excluye cualquiera impureza opuesta a ella, a saber, la impureza del error, que ocurre porque el entendimiento humano se une desordenadamente a las cosas inferiores, cuando quiere medir las cosas divinas conforme a la razón de las cosas sensibles»⁹⁰.

En otro lugar escribe que la limpieza de la mente «purificada de los fantasmas y errores, de manera que aquellas cosas que se proponen acerca de Dios no las reciba a manera de los fantasmas corporales, ni conforme a las perversidades heréticas... la hace el don de entendimiento»⁹¹.

Asimismo: «en cuanto al estado de vía se pone (como efecto del don de entendimiento) la limpieza del corazón, no sólo de los halagos de las pasiones (limpieza que no da el don de entendimiento, sino que la presupone de la vida activa perfecta), sino también de los errores y fantasmas y formas espirituales, de todo lo cual enseña Dionisio, en el cap. 1 del

89. II-II, q. 8, art. 7.

90. II-II, q. 7, art. 2.

91. II-II, q. 8, art. 7.

92. III Sent., dist. 34, q. 1, art. 4.

Libro de mística teología, que se apartan los que tienden a la divina contemplación»⁹².

Pero además se presenta cierta *impureza de obscuridad* en los objetos de la fe divina, que de algún modo quita y limpia el don de entendimiento aun en esta vida; y parece que esto pertenece esencial y primariamente a este don⁹³.

El *segundo efecto* del don de entendimiento es la *fe*, esto es, la *certeza subjetiva* o estado de certeza y seguridad y tranquilidad en la mente de quien posee tal don; y esto es porque, aunque esta certeza, *en cuanto a su causa*, sea propia de la fe⁹⁴, sin embargo *en cuanto a la certeza subjetiva* con que se quita la agitación de la mente por causa de la oscuridad, o inevidencia de la cosa que se propone para creer, la produce el don de entendimiento; y es como una *consecuencia de la purificación de la oscuridad* por cierta ilustración y visión que exige y trae consigo⁹⁵.

Pero todas estas cosas piden una explicación más amplia para que se vea cómo y acerca de qué objetos de la fe divina en concreto ejerza sus actos el don de entendimiento y en consecuencia produce sus efectos, tanto en esta vida como en la otra.

a) *Compatibilidad entre el objeto de la fe y el objeto del don de entendimiento*

218. La cuestión del ejercicio o dinamismo del don de entendimiento en esta vida es el punto más difícil en este asunto, porque la fe y el entendimiento parecen cosas irreductibles, ya que del concepto de fe es la oscuridad o inevidencia, mientras que del concepto del entendimiento es la claridad o evidencia. ¿Cómo, pues, el don de entendimiento puede estar junto con la fe en el mismo entendimiento del viador, o en esta vida, y acerca del mismo objeto?

Para que esta dificultad pueda resolverse bien, «es necesaria una doble distinción: una por parte de la fe (por parte del objeto de la fe), y la otra por parte del entendimiento (por parte de la intelección y de la evidencia»⁹⁶.

219. *Por parte de la fe hay que distinguir* el objeto formal *quo* de ella, que es la misma Verdad Primera revelante en cuanto connota la Verdad Primera cognoscente; y el objeto *material*, a saber, todo aquello que es dicho o revelado por la Verdad Primera⁹⁷.

93. Cf. II-II, q. 7, art. 2, ad 3.

94. II-II, q. 4, art. 8.

95. II-II, q. 8, art. 8.

96. II-II, q. 8, art. 2, corp.

97. II-II, q. 1, art. 1.

Pero *este objeto material* puede considerarse de dos maneras: una *en general*, esto es, bajo la razón común de creíble, o dicho o revelados por Dios; otra *en especial*, esto es, bajo la razón propia de tal o cual cosa dicha, o revelada por Dios, v. gr. la razón *propia* de la Trinidad, de la Encarnación, Redención y otras parecidas en sí⁹⁸.

Finalmente, el objeto material de la fe *considerado en especial o según su propia y concreta razón*, se distingue en objeto *principal* o *primario* o de *atribución*, y contiene las verdades sobrenaturales en cuanto a la sustancia que pertenecen a Dios mismos (= el objeto formal *quod*); y en objeto *secundario* o *atribuido* (= objeto meramente material), y contiene las demás cosas reveladas por Dios, que se ordenan a la manifestación de aquéllas.

S. Tomás explica muy hermosamente esta distinción de esta manera: «hay algunas cosas creíbles de las cuales se tiene fe *de suyo*; y otras, de las cuales se tiene, *no de suyo, sino en orden a otras*; como también en otras ciencias, en las cuales unas cosas son de suyo intentadas y otras para explicación de las demás.

Pero como la fe *principalmente* versa sobre aquellas cosas que esperamos ver en la patria, según aquellas palabras Heb. 11, 1: la fe es la sustancia de las cosas que han de ser esperadas, por esto a la fe pertenecen *de suyo* aquellas cosas que *directamente nos ordenan a la vida eterna*, como son las tres Personas, la omnipotencia de Dios, el misterio de la Encarnación, y otras verdades parecidas. Y conforme a estas verdades se distinguen los artículos de la fe.

Pero otras cosas se proponen en la Sagrada Escritura a ser creídas, *no como de principal intento, sino para manifestación de las verdades predichas*, como que Abraham tuvo dos hijos, que al contacto de los huesos de Eliseo resucitó un muerto, y otras verdades parecidas, que se narran en la Sagrada Escritura en orden a la *manifestación de la divina majestad o de la encarnación de Cristo*. Y según éstas no hay por qué distinguir los artículos»⁹⁹.

Añádase la distinción entre objeto *per se* (= las cosas reveladas por Dios y no cognoscibles naturalmente) y el objeto *per accidens* (= las naturalmente cognoscibles, pero reveladas por Dios para aquellos que no las pueden fácilmente conocer por sus fuerzas naturales); a ésta alude S. Tomás en II - II, q. 1, art. 5, ad 3).

He aquí estas distinciones del objeto de la fe esquemáticamente reducidas:

98. II-II, q. 1, art. 4, ad 2.

99. II-II, q. 1, art. 6.

Objeto de la fe:

I) Formal *quo*: la autoridad de Dios revelante, que no puede engañarse ni engañar.

II) *Material*:

A) *En general* o bajo la común razón de creíble.

B) *En especial*, o bajo la razón propia de tal verdad revelada:

a) *per se*: las verdades sobrenaturales:

1) objeto *principal*: las verdades sobrenaturales *quoad substantiam* = artículos de la fe.

2) objeto *secundario*: las verdades sobrenaturales *quoad modum*.

b) *per accidens*: las verdades naturales.

220. *Por parte del don de entendimiento hay que recordar lo dicho más arriba*: 1.º, que es el mismo el objeto material de la fe y el del don de entendimiento; por consiguiente el objeto *per se* y principal y *necesario* del don de entendimiento, sobre el que cae de suyo, principal y directamente, son los misterios revelados y sobrenaturales en cuanto a la sustancia, esto es, los artículos de la fe; sobre las demás cosas cae secundariamente y de un modo contingente y alguna vez accidental; mas el objeto formal *quo* de la fe divina, en cuanto tal, no cae sino bajo la fe y de ningún modo bajo el don de entendimiento, que tiene otro objeto formal *quo*, específicamente distinto del objeto formal *quo* de la fe, como consta por lo dicho, pues ningún hábito toca formalmente, o *ut quo*, el objeto formal *quo* de otro hábito específicamente distinto, si bien puede tocarlo bajo otro aspecto y de algún modo materialmente, en cuanto se contiene bajo otra razón dentro del propio objeto material: así, pues, se excluye del don de entendimiento el objeto formal *quo* de la fe divina; 2.º, que el don de entendimiento, por la razón propia de entendimiento, pide cierta *visión* y, por lo mismo, *evidencia* o claridad en su objeto, tanto *formal quo* como *material*; por otra parte, por decir esencialmente *perfección* en el conocer, y nada se conoce perfectamente a no ser que se toque en su propiedad por el entendimiento, esto es, según lo *propio* y *específico* de él, y no sólo según lo común o general, se sigue; 3.º, que bajo el don de entendimiento, como materia propia, no cae el objeto material de la fe considerado en común, esto es, bajo la mera razón de creíble, sino sólo el objeto material de la fe considerado en especial, según lo propio, v. gr. según lo propio del misterio de la Trinidad o de la Encarnación.

221. Así, pues, por parte del don de entendimiento hay que hacer una *doble distinción*: una, en cuanto a su *objeto* material, en primario, o prin-

cipal o necesario (= los artículos de la fe según lo propio y específico de cada uno), y secundario o accidental o contingente (= lo demás divinamente revelado, a excepción de los artículos de la fe, y en orden a la manifestación más conveniente de ellos); otra, por parte de *su inteligencia o visión*, respecto de uno y otro objeto material, en visión o inteligencia *totalmente perfecta*, que es la visión o *conocimiento esencial*, o sea «cuando llegamos a conocer la *esencia* de la cosa entendida y *la misma verdad* del enunciable conocido según lo que es en sí»; y visión o conocimiento *imperfecto*, o no esencial, «cuando la misma esencia de la cosa, o la verdad de la proposición *no se conoce qué es, o cómo es*; pero, sin embargo, se conoce que aquellas cosas que exteriormente aparecen no son contrarias a la verdad»¹⁰⁰.

Y así todo el problema de este artículo se reduce a que sepamos qué visión o intuición del don de entendimiento, y acerca de qué objetos es compatible con la oscuridad de la fe y con el estado de vía.

Para mejor resolver esto, podemos proponer el asunto bajo otro respecto, a saber, bajo el respecto de la evidencia del objeto de la fe compatible con su oscuridad o inevidencia.

222. *La evidencia*, pues, objetiva, por lo que al asunto presente se refiere, puede ser doble: una *de la verdad*, que se toma *según el ser propio* de la cosa, y, por consiguiente, mira al objeto material de la fe bajo su razón *propia*, v. gr. de la Trinidad, de la Encarnación, y ésta es una evidencia *totalmente intrínseca*; otra es la evidencia *de credibilidad*, que no se considera según el ser de la cosa que se cree, sino según *lo dicho* o *testimonio* sobre la cosa, y, por consiguiente, mira al objeto material de la fe bajo su razón *común*, o *universal*, es decir, en cuanto es meramente revelado por Dios, y nada más, y ésta es la evidencia *extrínseca*.

Pero esta evidencia *común* y *extrínseca* de credibilidad aún se distingue en *natural* o *racional*, que se toma de los *signos* sobrenaturales en cuanto al modo, a saber, de los milagros, y ésta es una evidencia de credibilidad *totalmente extrínseca* y *mediata* o *discursiva*, que se llama también apologética —porque es conclusión de la demostración apologética— y científica, porque puede adquirirse naturalmente; y *sobrenatural*, o *por la fe*, en cuanto todos los objetos materiales de la fe se unen bajo su objeto formal *quo*, el cual es de suyo e inmediatamente creíble para quien posee el hábito de la fe divina, y así esta credibilidad es *meramente intuitiva e inmediata*, o *no discursiva*, como la misma fe, de la cual procede el acto de creer; y también *en cierto modo intrínseca*, en cuando mira los objetos materiales de la fe bajo la razón común de creíble, no por los meros sig-

100. II-II, q. 8, art. 2 corp.

nos sensibles externos de los milagros, sino desde lo alto del objeto formal *quo* de la fe, que toca en cierto modo interiormente aquellos objetos materiales, aunque no bajo sus propias razones. Esta evidencia, pues, de credibilidad sobrenatural, si se compara con la evidencia natural, se dice de alguna manera intrínseca; pero si se compara con la evidencia de la verdad, o propia, se llama y es extrínseca.

Asimismo, la evidencia de la verdad, o propia, se distingue en evidencia del objeto primario de la fe y del don de entendimiento, esto es, de los artículos de la fe; y evidencia del objeto secundario de la fe y del don de entendimiento, y en este caso puede entenderse que del objeto secundario materialmente tomado, o en sí, o tomado formalmente en cuanto se reduce al principal, o está bajo el principal o primario.

Y si hablamos de la evidencia del objeto primario, ésta puede distinguirse en totalmente perfecta o positiva, que afecta a la misma esencia del artículo de la fe en sí misma; y en negativa o imperfecta, que no afecta a la esencia misma del artículo de la fe en sí; sin embargo, roza las propiedades específicas de él o su distinción de todos los demás; la cual, por último, puede ser triple: una afectiva o experimental, la cual responde a su degustación amorosa; y otra especulativa o abstrativa, que sólo y de lejos responde al conocimiento —las dos son intuitivas e inmediatas—; y otra mediata o discursiva.

He aquí, pues, las distinciones de la evidencia expresadas esquemáticamente.

La evidencia puede ser:

- I) *De la verdad*: del objeto de la fe y del don de entendimiento, según su razón propia y específica: evidencia *intrínseca*.
 - A) Del *objeto primario*: de los artículos de la fe.
 - a) perfecta o *positiva*: plenamente intuitiva o inmediata.
 - b) imperfecta o *negativa* o discreta:
 - 1) *inmediata* o intuitiva.
 - α) experimental o afectiva.
 - β) especulativa.
 - 2) *mediata* o discursiva.
 - B) Del *objeto secundario*:
 - a) considerado *formalmente*, en cuanto se reduce al primario.
 - b) tomado *materialmente*, en sí y absolutamente.
- II) *De credibilidad*: del objeto de la fe según la razón común o general de revelado por Dios:
 - A) *Sobrenatural*: de algún modo intrínseca e *inmediata* y no discursiva, porque procede de la fe y bajo la fe.

B) *Natural*: completamente extrínseca y mediata o discursiva, porque procede de y bajo los signos externos o milagros.

223. Ahora bien, es cierto que la evidencia de la credibilidad es compatible con la fe, más aún, que se requiere necesariamente para la fe. La evidencia, ciertamente, de *credibilidad natural*, porque, como expresamente enseña el santo Doctor, «las cosas que se contienen en la fe... pueden ser consideradas... en general, es decir, bajo la razón común de creíbles, y así son vistas por quien las cree; porque no las creería si no viera que son dignas de ser creídas, ya por la evidencia de los signos, o por otra cosa parecida»¹⁰¹.

E igualmente la evidencia de la *credibilidad sobrenatural*, porque como cualquier hábito, por su naturaleza, es proporcional al propio objeto formal *quo*, y mediante él al objeto material; así también la fe teológica; y, por consiguiente, para el fiel en cuanto fiel, le es connatural —y, por tanto, evidente— creer a Dios y creer en Dios. Por eso dice S. Tomás: «la luz de la fe hace ver las verdades que son creídas (que son creíbles y que han de ser creídas). Porque de la misma manera que por medio de otros hábitos de virtud el hombre ve lo que le conviene según aquel hábito, así también por el hábito de la fe, la mente del hombre se siente inclinada a lo que es conveniente con la fe recta y no a otras»¹⁰². Igualmente: «los infieles padecen ignorancia de las cosas que son de fe, porque *no las ven, ni las conocen en sí mismas, ni las conocen como creíbles*; pero por este (segundo) modo los fieles tienen *noticia* de ellas, no demostrativamente, sino en cuanto que ven, por la luz de la fe, *que deben ser creídas*, como se dijo»¹⁰³.

Pero estas cosas no tienen que ver con nuestra cuestión, porque bajo esta razón general e *imperfecta*, estos objetos materiales de la fe no caen bajo el don de entendimiento; ni sería tampoco necesario poner para esto tal don, porque la evidencia natural de credibilidad precede, por su naturaleza, a la fe, y se llega a ella por la razón natural; y la evidencia sobrenatural de credibilidad de suyo y primeramente pertenece al hábito de la fe, y por su naturaleza se ordena a creer; por consiguiente, es algo *esencialmente de esta vida*, y así de ningún modo puede pertenecer al don de entendimiento.

Asimismo el objeto *meramente accidental de la fe*, esto es, las verdades de orden natural que pertenecen a Dios, y a lo divino, como que Dios existe, que es uno, que tiene providencia sobre el mundo y el hombre, y

101. II-II, q. 1, art. 4, ad 2.

102. *Ibid.*, ad 3.

103. II-II, q. 1, art. 5, ad 1.

otras semejantes, puede ser intrínsecamente y de suyo evidente, y al mismo tiempo, objeto de la fe, aunque no para el mismo e idéntico entendimiento juntamente y según el mismo aspecto. Pero como estas cosas no tocan de suyo a la fe, ni al don de entendimiento, sino tan sólo accidentalmente, y *de las cosas no ha de juzgarse conforme lo que son accidentalmente*, la evidencia que de este objeto pueda tenerse por el don de entendimiento, no resuelve la cuestión de la comparación entre la fe teológica y el don de entendimiento¹⁰⁴.

Así, pues, toda la cuestión se reduce a la compatibilidad y coexistencia de la evidencia intrínseca y propia del don de entendimiento de una parte, y de otra la oscuridad de la fe teológica acerca del objeto material *per se* de la fe y del don de entendimiento.

224. *S. Tomás enseña expresamente que la fe teológica es compatible con la evidencia perfecta y plena del objeto secundario de la fe y del don de entendimiento*: «Otras cosas ordenadas a la fe (= esto es, los objetos secundarios de la fe) también pueden entenderse de este modo (= del todo perfecta y esencialmente)»¹⁰⁵.

Esto es ciertamente verdad, si estos objetos secundarios se toman materialmente en absoluto, o en sí mismos. De esta manera le era evidente a Abraham que tuvo dos hijos; y a Eliseo, que al contacto de sus huesos, el muerto resucitó; pero que en los hijos de Abraham se simbolizaban los dos Testamentos, o también la predestinación o reprobación, no le era esencialmente evidente a Abraham ni a sus vecinos. Igualmente que Cristo era hombre, que murió en la cruz, y otras cosas parecidas, eran esencialmente evidentes a los Apóstoles y discípulos; pero que su supuesto era el Verbo o persona divina, que con su muerte causó nuestra redención que era el fin de su encarnación, no era para ellos visto, sino creído, no evidente, sino oscuro.

Sin embargo, todas estas cosas no caen bajo la fe en cuanto se consideran de un modo material y en sí mismas, sino en cuanto referidas a Dios y bajo Dios. Por consiguiente, tampoco por esta parte se resuelve plenamente la dificultad, porque tampoco caen materialmente bajo el don de entendimiento, sino formalmente; y cuando son materialmente evidentes, lo son para el entendimiento natural, sin que sea necesario poner para esto el don sobrenatural de entendimiento. Y si ponemos la fe en uno y la inteligencia natural y clara en otro, ya estamos fuera de la cuestión, porque tratamos de la compatibilidad de ambas cosas en el mismo entendimiento.

104. Vide *supra* n. 219, sobre el objeto formal *quo* de la fe.

105. II-II, q. 8, 2c.

A propósito escribe Cayetano: «en la letra se concede que algunas cosas de las que pertenecen secundariamente a la fe podemos entenderlas *perfectamente*. Y esto se ve claramente tanto en lo moral como en lo histórico. Los Apóstoles vieron en verdad a Jesús Nazareno Crucificado, sus milagros y sus hechos, y la Bienaventurada Virgen María vio que ella, siendo virgen, le dio a luz; también se demuestran por la razón natural las cosas morales que se contienen en la Sagrada Escritura.

Y menciono el parto de la Virgen, y los hechos y la pasión de Jesucristo entre las cosas que pertenecen secundariamente a la fe, tomando estas cosas en cuanto fueron *del hombre*, porque en cuanto fueron del Hombre-Dios no vienen a cuestión; porque consta que no pueden ser entendidas perfectamente en este mundo. Por consiguiente, aunque la B. Virgen sintiera que daba a luz siendo virgen, sin embargo creía que daba a luz a un Hombre-Dios; e igualmente, aunque los Apóstoles y otros vieran a Jesús Nazareno crucificado, sin embargo por la fe sostenían que era Dios crucificado —si es que lo creían—, y así de otras cosas.

Sin embargo estamos obligados a creer no sólo las cosas que ellos creyeron, sino también las que ellos vieron (y no podían como tales creerlas).

Y he dicho: lo perteneciente secundariamente a la fe, porque estaban ordenadas a la fe en la Trinidad y en la Encarnación del Hijo de Dios»¹⁰⁶.

Por tanto, según el mismo S. Tomás, estas cosas secundariamente reveladas, tomadas materialmente o en sí mismas, son objeto de experiencia (= de visión externa) o de profecía; pero no de fe, ni, por tanto, del don de entendimiento. He aquí sus palabras: «Aunque la profecía y la fe sean de lo mismo, como de la pasión de Cristo, sin embargo no son según lo mismo, porque la fe mira formalmente la Pasión por aquella parte por la que hay algo eterno (= divino), a saber, en cuanto que padeció Dios; pero lo que es temporal (= humano) lo mira materialmente; mas la profecía, al contrario»¹⁰⁷.

225. Queda, por tanto, toda la cuestión reducida al objeto *primario o principal* de la fe teológica y del don de entendimiento, esto es, a los artículos de la fe, sin los cuales ni la fe sería teológica, o divina, ni el don de entendimiento pertenecería a la vida contemplativa.

Por consiguiente, se pregunta si acerca de estos artículos puede darse alguna evidencia propia e intrínseca compatible con la oscuridad de la fe, o con el estado de vía; porque si no se da alguna evidencia y visión penetrativa, no tiene lugar el don de entendimiento, que postula esencialmente cierta evidencia intrínseca; pero si se pone visión intuitiva y propia, pa-

106. CAYETANO, *in h. l.*

107. S. TOMÁS, *III Sent.*, dist. 24, q. 1, art. 1, q. 1, ad 2.

rece que se excluye la razón formal de la fe en nosotros, es decir, su oscuridad o inevidencia. En otras palabras y resumiendo: todo el problema sobre la compatibilidad del don de entendimiento, que por su naturaleza exige cierta visión, con la fe, que siempre lleva consigo oscuridad o inevidencia, se reduce a esto: qué evidencia del objeto de la fe es compatible en esta vida con la inevidencia del mismo objeto respecto del mismo entendimiento y al mismo tiempo.

Porque no se trata de que la fe esté en un entendimiento y el don de entendimiento en otro entendimiento, porque en este caso no existe ninguna repugnancia o dificultad, siendo así que un entendimiento puede tener la misma visión beatífica, mientras que otro puede tener solamente una fe informe.

El problema, pues, es de *un mismo entendimiento, del mismo viador, y al mismo tiempo*. Y como el objeto material y formal *quod* del don del entendimiento y de la fe teológica es el mismo, como se ve por lo dicho, toda la cuestión se reduce a esto: a) cómo puede un mismo entendimiento de un viador ver y no ver al mismo tiempo sus objetos; b) o cómo puede un mismo objeto respecto del mismo entendimiento ser al mismo tiempo evidente y no evidente.

226. 1) Es manifiesto, en primer lugar, que el problema no cae sobre el objeto formal *quo* de la fe, como *quo*, que es la autoridad de Dios que revela y no puede engañarse ni engañar; porque formalmente como *quo* no es perceptible por el don de entendimiento, sino solamente por la fe, siendo su objeto especificativo y exclusivo; pero, si por una cierta reflexión, se toma como *quod*, en este caso cae bajo el don de entendimiento; pero como se reduce al objeto formal *quod* de la fe y del don, o al objeto material primario de una y otro, toda la cuestión se devuelve a la cuestión sobre tal objeto material primario.

227. 2) Pero si tomamos el objeto material de la fe bajo la razón común o general de creíble, o dicho por Dios, entonces tal objeto, bajo esta consideración, puede y debe ser evidente a nuestro entendimiento, pero no con evidencia propia e intrínseca de verdad, sino con evidencia extrínseca de credibilidad. Y si tomamos esta evidencia como fundada en signos divinos exteriores y visibles, es decir, en los milagros, esta evidencia es natural y se percibe por el entendimiento natural, aunque sea infiel; en consecuencia, puede separarse de la fe y del don de entendimiento, y por eso no puede resolver el problema; pero si tomamos la credibilidad como una propiedad de las cosas dichas por Dios, por lo mismo que fueron dichas por Dios precisamente, o porque está bajo el objeto formal *quo* de la fe, esta credibilidad, que es sobrenatural, ya pertenece a la misma fe, y no toca

a nuestro asunto; porque como el don de entendimiento encierra la máxima perfección en la intelección de su objeto, *no mira a lo común y extrínseco, sino a lo propio e intrínseco*. Por consiguiente no cae propiamente sobre el objeto de la fe bajo la razón común de creíble, sino bajo la razón propia de la verdad. Así, pues, esa evidencia, como no pertenece al don del entendimiento, por lo mismo que es natural y extrínseca, mientras que la evidencia del don de entendimiento debe de ser sobrenatural e intrínseca y propia, no toca el punto del problema.

228. 3) El objeto *accidental* de la fe puede ser evidente con evidencia intrínseca y propia de nuestro entendimiento; pero no puede resolver nuestro problema, o porque, por una parte, lo excluye radicalmente, quitando la fe acerca del mismo, como sucede a aquellos que conocen demostrativamente estos objetos; o porque, por otra parte excluye el don de entendimiento, por cuanto tal evidencia es natural y de orden científico, pero no sobrenatural y mística, como debe ser la evidencia propia del don de entendimiento; o, finalmente, y esto viene más al caso, está fuera de la cuestión, puesto que es accidental a la fe y al don de entendimiento: con lo que es *accidental* no se puede resolver problema alguno.

Ciertamente la fe puede permanecer íntegra en su esencia, aunque estos objetos se manifiesten clara y evidentemente a nosotros, porque la fe no se especifica por ellos; pero a nosotros se nos manifiestan naturalmente y no por el don de entendimiento; por consiguiente, falta uno de los términos de la comparación.

229. 4) Igualmente el objeto *per se*, pero secundario de la fe, puede ser intrínseca y propiamente evidente al entendimiento del viador, pero o es evidente al entendimiento de otro, y en este caso vaga fuera de cuestión; o es en verdad evidente respecto del mismo entendimiento, pero materialmente o como cosa, no formalmente o como referido al primario y formal, y por tanto no en cuanto cae bajo la fe, y se sale de la cuestión; o, finalmente, esta evidencia tomada de este modo es puramente natural y sensitiva, no sobrenatural o mística, y ya sale de los términos del don de entendimiento.

Añádese que, aunque respecto de tal objeto se resolviera el problema, sin embargo no quedaría resuelto el problema en sí mismo, porque ni la fe, ni el don de entendimiento como tales versan sobre tales objetos propiamente, sino secundariamente y como por extensión.

230. Por tanto toda la cuestión gira en torno al objeto primario de ambos, esto es, acerca de los artículos de la fe.

En primer lugar es cierto que estos objetos o estos artículos de la fe *no pueden ser evidentes en un sentido totalmente perfecto*, de tal modo que se vean esencialmente como son en sí, o puedan verse, porque en este caso se supondría el estado de gloria, o de visión cara a cara, y, por consiguiente, la anulación de la fe y del estado de vía; por lo tanto es imposible que el don de entendimiento nos dé en el estado de vía o nos pueda dar tal visión, o evidencia. Por lo cual S. Tomás con meditadas palabras asegura que de este modo las cosas que caen directamente bajo la fe *no podemos entenderlas, mientras dure el estado de fe*¹⁰⁸; de lo contrario el don de entendimiento sería el mismo lumen de la gloria, lo que es falso. Por consiguiente la evidencia perfecta y positiva de la verdad no puede convenir a tal objeto en el estado de vía.

231. Por tanto, solamente queda como posible *cierta evidencia intrínseca* y propia, o quiditativa de algún modo, pero *negativa* solamente o deslindante de este objeto y de su elemento formal o divino, de todos los demás objetos contrarios o diferentes, y de todos los demás elementos inferiores o creados o humanos, «en cuanto, según dice S. Tomás, el hombre *entiende* que, a causa de las cosas que *exteriormente* aparecen (= los demás objetos y sobre todo el elemento material y humano del objeto propio de la fe y del don de entendimiento, que son cosas *exteriores* o superficiales con respecto al elemento divino y formal, y se ofrecen a la razón o al entendimiento natural, como lo sensible exterior se presenta a los sentidos exteriores), no hay por qué apartarse (= por negación o distracción) de lo que es de fe (= interior o divino); y conforme a esto nada prohíbe que se entienda, en el estado de fe, aquello que cae bajo la fe, esto es, los artículos de la fe»¹⁰⁹.

Pero aún no hemos llegado al fin, porque este conocimiento, y, por consiguiente, la inteligencia discretiva de los artículos de la fe, de algún modo puede hacerse por tres hábitos, a saber, por la misma fe teológica, por la sagrada teología en cuanto es sabiduría principalmente, y por el don de entendimiento, como enseña S. Tomás con acertadas palabras en diversos lugares.

β) *Inteligencia discerniente propia del don de entendimiento*

232. Este discernimiento pertenece *a la fe teológica*, porque la fe, del mismo modo que cualquier hábito que sea virtud, inclina a alcanzar sus objetos propios, y no otros; y consiguientemente, por su naturaleza y en el ejercicio de su acto, todo hábito y toda potencia hace *discernimiento* de su

108. II-II, 8, 2, corp.

109. *Ibidem*.

objeto propio y todos los demás. Por lo cual dice el santo Doctor: «que por la fe es imposible que (el fiel) crea algo falso»¹¹⁰. Y más abajo: «Aunque *no todos* los que tienen fe entienden *plenamente* aquellas cosas que se proponen para creer, *sin embargo, entienden que deben ser creídas y que de ellas por ningún motivo es lícito apartarse*»¹¹¹. Asimismo: «la fe, *aun informe, excluye* (formalmente o inmediatamente de por sí misma) cualquier impureza opuesta a ella (directamente), a saber, la *impureza del error* (acerca de lo divino), la cual ocurre porque el entendimiento humano se adhiere desordenadamente a las cosas inferiores a él, a saber, cuando quiere medir las cosas divinas conforme a la razón de las cosas sensibles» (= corporales, creadas y naturales)¹¹².

233. También pertenece a la *sagrada teología*, que es y se llama la ciencia de la fe, en cuanto que no sólo deduce con la fuerza del discurso las conclusiones virtualmente contenidas en las proposiciones de la fe, en cuanto que es *ciencia*, sino también en cuanto que, *como sabiduría*, se vuelve sobre sus principios, que son los artículos de la fe, exponiéndolos y explicándolos con discurso meramente explicativo por medio de una diligente explanación de los términos de que constan, y defendiéndolos de los adversarios¹¹³; y por esto se llama a la teología *fe que busca entendimiento*. Y de hecho encuentra *alguna inteligencia intrínseca y propia de los artículos de la fe y los ilustra* de algún modo. Por lo cual el Concilio Vaticano I enseña: «Y la razón iluminada por la fe, buscando con constancia, con piedad y sobriedad, consigue con la ayuda de Dios, algún conocimiento de los misterios muy fructuoso, ya por analogía con las cosas que naturalmente conoce, ya por la unión con los mismos misterios entre sí y con el fin último del hombre; sin embargo, nunca llega a hacerse apta para conocerlos como las verdades que constituyen su objeto propio»¹¹⁴.

S. Tomás expresamente enseña que hay dos modos de tratar las cosas teológicas: uno, *positivamente*, por las autoridades, «para quitar la duda sobre la existencia», y para conocer solamente que han sido enseñadas o reveladas por Dios; otro, *especulamente*, para saber *qué y cómo* son las cosas que Dios ha revelado. «Una disputa —dice— es *magistral en las escuelas* (para los que creen y admiten los principios, o artículos de la fe), no para refutar errores, sino *para instruir al oyente, para guiarlo al conocimiento de la verdad que busca*; y en este caso hay que apoyarse en razones que van a la *raíz de la verdad*, y *hacen saber cómo es verdad* lo que se dice (y se cree); de lo contrario, si el maestro resuelve la cuestión sólo

110. II-II, q. 1, art. 3, ad 3.

111. II-II, q. 8, art. 4, ad 2.

112. II-II, q. 7, art. 2.

113. I, q. 1, art. 8.

114. CONCILIO VATICANO I, Denz. n. 1796.

con autoridades, el oyente se certificará que *es así*, pero no adquirirá ciencia o inteligencia alguna sino que se marchará vacío»¹¹⁵.

Esta inteligencia o visión supone necesaria y naturalmente la fe, a la cual sigue, y reflexiona sobre la materia de la fe. «Porque cuando el hombre tiene la voluntad pronta para creer, ama la verdad creída, y sobre ella piensa y abraza las razones que pueda hallar en su favor»¹¹⁶; y sin embargo estas «razones que se alegan para la autoridad de la fe (= acerca de los principios de la teología o artículos de la fe) no son demostraciones que puedan llevar al entendimiento humano a la visión inteligible; y por ello (estos artículos o principios) no dejan de ser no manifiestos (u oscuros); pero *quitan los impedimentos de la fe, mostrando que no es imposible* lo que en la fe se propone; de donde se sigue que por medio de tales razones no se disminuye el mérito de la fe, o la razón de fe»¹¹⁷.

Por consiguiente la sagrada teología ilustra los artículos de la fe, no sólo negativamente, contra los que los niegan, sino también *positivamente*, ya analizando y explicando sus términos con la filología, la historia, o la filosofía; ya desarrollando su virtualidad en conclusiones, y consiguientemente penetrando mejor su verdad; ya también comparándolos entre sí y viendo su conexión y raíz común; ya, finalmente, descubriendo las raíces de los errores contrarios y de las herejías, que al mismo tiempo, por contraposición, abren de algún modo las raíces de la fe.

Ciertamente, este conocimiento de la teología es mucho mayor que la mera inteligencia discretiva de la fe, como es obvio. Por lo cual Cayetano escribe con razón: «Porque entender que las cosas que exteriormente aparecen no contradicen a la fe, ocurre de dos maneras, a saber: positiva y negativamente. Conocemos con intelección *positiva* que nada de lo que aparece contraría a la fe, cuando el entendimiento, por una penetración positiva, compara los extremos para comprobar que en el extremo extrínseco no hay contrariedad ninguna con las cosas que son de fe; y esto se atribuye a la fe por cuanto se apoya en el conocimiento de las creaturas (la filosofía) y en la teología para su servicio, y no es común a todos (los fieles).

Y entendemos *negativamente* que nada de lo aparente contraría a la verdad de la fe, cuando el entendimiento, por la negación de los obstáculos, no percibe nada en contrario. Y esto es común a todo fiel; y se atribuye a la fe, porque del don de la fe le viene a cualquier fiel no sólo no

115. *Quodlib.* 4, art. 18. Cf. *In Boët. de Trinit.*, prol.

116. II-II, q. 2, art. 10.

117. II-II, q. 2, art. 10, ad 2.

entender algo contrario, más aún, ni dudar de algo contrario, porque quien duda en la fe es infiel, no fiel» ¹¹⁸.

Sin embargo, esta evidencia discretiva, o ilustración de las cosas exteriores, mas bien es de credibilidad, que de verdad, como anota el mismo Cayetano ¹¹⁹; aunque de algún modo sea positiva; pero, además, la teología ilustra directa y positivamente los artículos de la fe por explicación positiva y directa y exposición de los términos de que constan, y en cuanto, como ciencia, descubre su virtualidad, y ve claramente la *consecuencia* y la *conexión* entre las conclusiones que saca y los principios de la fe, aunque el consecuente permanezca oscuro en sí mismo.

234. Por consiguiente *estas ilustraciones* y evidencias acerca de los mismos artículos de la fe *no pueden ser*, tomadas de este modo, propias y específicas *del don de entendimiento*, por pertenecer también a otros hábitos. Por consiguiente es necesario admitir otras ilustraciones nuevas y distintas, propias del don de entendimiento, o tal vez las mismas, pero de otro modo y por otra vía.

Es necesario, pues, recordar que los artículos de la fe o los misterios propiamente dichos, sobrenaturales en cuanto a su sustancia, son verdades intrínsecamente divinas, o pertenecientes a la misma Deidad como es en sí misma, siendo en sí las mismas que aquellas cuya visión intuitiva nos hace bienaventurados.

Su *esplendor* o *brillo* y evidencia se da cuando aparecen desnudas, como son en sí, en cuanto sea posible, no mezcladas y como encubiertas por cosas extrañas inferiores, que las manchan y ensombrecen de algún modo con su opacidad. Por otra parte, la *discreción*, que es propia de este conocimiento más alto, lleva consigo la *separación* de ellas de elementos extraños, sobre todo inferiores, o su *purificación* máxima, en cuanto sea posible en esta vida. Y a esto responde la *penetración*, como término correlativo.

En sí estas verdades divinas son *purísimas* y *limpísimas*; pero en cuanto a nosotros, ya por la desproporción o debilidad del sujeto que las conoce, ya por la inferioridad y defecto del medio por donde llegamos a ellas, nos resultan oscuras.

Ciertamente que el medio *quo* de la fe teológica es *plenamente divino* y perfectísimo, a saber, la misma Verdad Primera o Increada que las revela o da testimonio de ellas, pero como el entendimiento del sujeto que las cree, sigue aún muy imperfecto, *no penetra* tal medio, ni, por tanto, tales verdades, sino que las recibe simplemente creyéndolas, adheriéndose

119. *Ibid.*, art. 2, § 3.

118. CAYETANO, *in h. l.*, art. 4, n. 2.

a ellas, asintiendo, cautivando el entendimiento en obsequio de Cristo, bajo el imperio de la voluntad.

Por el contrario, el medio *quo* de la sagrada teología y del don de entendimiento es *creado*, y por lo mismo más acomodado y proporcionado a nuestro entendimiento, pero de suyo menos proporcionado al objeto *quod* o a las verdades divinas o artículos de la fe. Por consiguiente, cuando este medio *quo* creado, de tal manera se eleve que se acerque más y más al medio *quo* de la fe, o increado, y, en consecuencia, a las mismas verdades o artículos de la fe, y, por otra parte, de tal modo se purifique que no oscurezca ni disminuya las verdades divinas, sino que, como por un medio transparente, las haga ver de algún modo cómo son en sí, también la inteligencia de los artículos de la fe se hace más intensa, penetrante y divina.

Así, pues, es necesario que este medio *en sí* sea *discreto* o *separado* y *purificado* de fantasmas y especies inteligibles en cuanto dependen de los fantasmas y de semejanzas corporales y de cualquier composición, para que, poco a poco, quede libre en cierto modo del influjo y dependencia del elemento creado, y cuanto más se consiguiese esta purificación, tanto más *brillan* ante nosotros los artículos de la fe y tanto más *claros* y *evidentes* se nos muestran, y consiguientemente nuestro entendimiento, ayudado por la gracia de Dios, puede entonces *penetrarlos* mejor.

235. Para que se puedan entender mejor estas cosas, hay que notar que uno es el modo creado humano de llegar a las cosas divinas o artículos de la fe, otro el modo creado angélico, y otro el modo divino.

1.º, *El modo humano* ordinario y connatural es: α) en cuanto a los *términos* mismos de los artículos de la fe, revestirlos de fantasmas corporales y percibirlos de cualquier modo por medio de las especies inteligibles naturales, abstraídas de los fantasmas y unidas de algún modo a ellos, porque por la divina revelación no se nos infunden necesaria ni ordinariamente nuevas especies inteligibles, sino que el hombre hace uso de especies connaturales, que ya tenía en sí; β) en cuanto a *las mismas verdades*, las recibe a modo de juicio, esto es, de composición o división, de afirmación o negación, y las expresa en enunciaciones o proposiciones.

236. 2.º, *El modo angélico* es más sencillo, porque recibe y representa las cosas divinas sin composición de fantasmas y de enunciaciones, y sin enunciaciones, sino por las especies inteligibles infundidas que tenía en sí.

Pero cuando el hombre quiere, por medio de la teología, penetrar de algún modo aquellas verdades, escoge analogías, o semejanzas, ya corporales (= analogías *metafóricas*), ya espirituales (= analogías *propias*); en ambos casos, sin embargo, muy remotas, y desde luego las metafóricas son muy extrañas e imperfectas, que deben corregirse por las analogías pro-

pías; las cuales, a su vez, como son formadas con términos comunes y trascendentes, a saber, del ente y de las cosas que de suyo acompañan al ente, no son aptas para representar los artículos de la fe a no ser de lejos y con elementos muy comunes.

Pero el ángel puede llegar a las cosas divinas mucho mejor y más altamente, no sólo porque es de inteligencia más perspicaz, sino también porque las especies creadas de que se sirve, son más altas y más puras, por cuanto son o su propia esencia como medio *quo* o como espejo, o especies totalmente inmatrimales innatas en ellos, o de otra manera infundidas por Dios, sin dependencia ninguna de fantasmas o de elementos corporales.

Sin embargo, estas especies, como son creadas y limitadas, no se avienen con las verdades divinas que han de ser representadas, a no ser en la razón muy común de ente o en la razón más propia, o menos remota de espiritualidad o de inmaterialidad positiva, y no sólo permisiva, como era la inmaterialidad de las especies inteligibles humanas. Por consiguiente, estas especies pueden representar mucho más claramente y mejor las cosas divinas que las especies humanas, y por esto mucho más alta es la inteligencia teológica de los ángeles en camino, que la inteligencia teológica de los hombres cuando viven en este mundo.

237. 3.º Pero *el mundo divino* es totalmente de otro género, porque no sólo es totalmente espiritual o incorpóreo, en lo cual supera al modo humano, sino que es también totalmente simple y uno, no compuesto de potencia y acto, en lo cual supera al modo angélico y cualquiera otro modo creado, que siempre ha de ser compuesto, por lo menos con esta composición. Más aún, es totalmente trascendente al mismo ente común, o trascendental, ya que está sobre el ente y sobre todas las cosas que a éste convienen en cuanto ente; y, finalmente, es absolutamente propio y perfectamente adecuado a las verdades divinas, que es menester conocer, y por consiguiente lleva consigo el conocimiento plenamente esencial y comprensivo de lo divino, muy superior a nuestro conocimiento unívoco del objeto proporcionado de nuestro entendimiento.

238. Por tanto, cuanto más se eleve el hombre del modo imperfecto humano de conocer y más se acerque al modo más espiritual e inmaterial de conocer de los ángeles, tanto más claramente y de modo más penetrante puede llegar a las verdades divinamente reveladas. Lo cual sucede cuando es iluminado por Dios directamente y cuando Dios infunde nuevas especies, a veces tan espirituales y elevadas como las especies infundidas a los ángeles, o incluso más otras veces.

Pero además, como entre el modo angélico y el divino de conocer las cosas divinas hay mayor distancia que entre el modo humano y el modo

angélico, existe un margen infinito de elevación sobre el mismo modo angélico, sin que se llegue todavía al modo plenamente divino, como es el modo del mismo Dios y de los bienaventurados en la patria, los cuales conocen lo divino de un modo verdadera y propiamente divino.

Y de hecho, por el don de entendimiento el hombre se eleva en esta vida sobre el modo angélico, aunque no llegue al modo de Dios todavía. Porque el conocimiento por el don del Espíritu Santo procede de la experiencia interna de los efectos divinos, esto es, sobrenaturales en cuanto a su sustancia, en nosotros; mientras que las especies dadas a los ángeles son de orden natural, o al menos respecto al hombre, son sobrenaturales sólo en cuanto al modo. Por ello, por tales especies, por una parte se representan menos perfectamente las cosas divinas e increadas, al ser de orden inferior; y por otra parte, el hombre, o el ángel por estas especies procede como por algo extrínseco; mientras que, por el contrario, estos efectos propios de Dios e intrínsecamente sobrenaturales, de cuyo gusto íntimo procede el don de entendimiento, representan mejor las cosas divinas y por medio de ellos se procede como desde el interior, no más ya como desde lo común o analógico sino como desde lo propio.

239. Podemos, pues, *apropiar* las vías intelectuales de cierto acceso a las cosas divinas, en esta vida, diciendo que la vía de *causalidad* responde a la inteligencia meramente natural o filosófica; la vía de *excelencia o eminencia*, por analogías tanto propias como metafóricas, responde a la inteligencia teológica; y la vía de *remoción*, que es la vía de *discreción* y *purificación*, responde al don de entendimiento; y de aquí procede que al don de entendimiento se le atribuya la *penetración* de las cosas divinas y el juicio *discretivo* de ellas y la *ilustración* de la mente de quien cree, según aquello de S. Gregorio: «ilustra la mente sobre las cosas oídas».

240. La correspondencia o proporción entre la evidencia o ilustración o brillo, por una parte, y la discreción y purificación, por otra, y finalmente la penetración, consta claramente en la *doctrina de S. Tomás* en diversos lugares, algunos de los cuales vamos a aducir aquí.

El *brillo* es cierto resplandor, o refulgencia de luz que cae sobre algún cuerpo, en el que se refleja, y suele llamarse también *claridad* y *evidencia*. El brillo se opone a la *mancha*, que se contrae por la unión de un cuerpo limpio con un cuerpo de inferior calidad y de naturaleza extraña. La mancha se quita lavando o purificando el cuerpo manchado, separándolo de lo extraño e inferior¹²⁰.

120. Véase I-II, q. 86, art. 1-2.

Por ahí, pues, se ve que estos tres términos se corresponden mutuamente, a saber, la ilustración, el brillo y la evidencia, por cuanto la ilustración o iluminación causa el brillo, del cual se sigue la evidencia, esto es, la disposición de la cosa brillante para ser vista.

La *purificación* o *pureza* es la condición interna e inmanente de una cosa brillante. Pues, como escribe el santo Doctor, «la impureza de una cosa cualquiera depende de que se mezcle con cosas más viles; pues no se dice que la plata es impura por la mezcla del oro, por el cual se mejora, sino por la mezcla del plomo, o del estaño»¹²¹. La pureza se obtiene con la segregación de las cosas inferiores extrañas y por el acercamiento a las superiores y más perfectas; y por ello, los conceptos de purificación, discreción, o remoción se corresponden mutuamente.

Y a ellos responde también el concepto de *penetración*, porque la penetración es entrada a lo interior, que no puede hacerse sino removiendo los obstáculos, esto es, la puerta, la ventana, o el techo, cualquiera cosa que obstaculice tal entrada. De ahí que Cayetano entienda por penetración el conocimiento formal, claro, resuelto, de alguna cosa hasta sus últimas diferencias¹²². Y Juan de S. Tomás: «Esto es penetrar una cosa por el entendimiento y aprehender su verdad, a saber, que se distinga y aparezca claro al entendimiento qué es y qué no es; y que no proceda con confusión o mezcla de otras cosas, como el ojo ve claramente y penetra las cosas visibles, cuando las ve no oscuras, ni confusamente, sino con distinción»¹²³.

Por consiguiente, cuando los *medios creados* para conocer lo divino sobrenaturalmente, son más sobrenaturales y *más divinos* y *más íntimos a Dios y a nosotros*, como son los efectos propios sobrenaturales interiormente experimentados y gustados por nosotros, entonces más puros y limpios son, y en consecuencia más iluminan nuestro entendimiento, y más nítidos y claros y evidentes le muestran los misterios divinos, a los cuales, con este medio tan diáfano y claro, mejor pueden distinguir y penetrar.

Porque este contacto divino, del cual procede el don de entendimiento, como es amoroso y dulce, es más inmediato e íntimo, por cuanto la voluntad no necesita de especies para unirse a su objeto propio, y el entendimiento humano es iluminado de un modo más divino y sobrenatural, penetra y ve en cierto modo los artículos de la fe desde su propia intimidad, conforme a aquello: «Gustad y ved qué bueno es el Señor». Consiguientemente:

121. II-II, q. 7, art. 2.

122. CAYETANO, *De ente et essentia*, q. 1 y 14.

123. JUAN DE SANTO TOMAS, *In I-II*, disp. 17, art. 3, n. 11, edit. cit., p. 207a.

241. 1.º La visión, pues, y consiguientemente la evidencia que se puede tener de este objeto propio de la fe y del don de entendimiento y de la sagrada teología es muy distinta entre sí; porque la *evidencia teológica* es *mediata*, en cuanto conocemos evidentemente e intrínsecamente las consecuencias y conclusiones contenidas en los artículos de la fe; pero con todo los mismos artículos, en sí mismos y en lo que tienen de divino, siguen para nosotros inevidentes y oscuros, y siempre bajo misterio. Por lo cual con razón se ha dicho que la sagrada doctrina es una ciencia, pero no en estado de ciencia, porque no puede resolver sus conclusiones intrínsecamente hasta los propios principios, de suyo evidentes al teólogo; y así esta evidencia no es incompatible con la inevidencia de la fe, porque no versan totalmente sobre lo mismo. Por lo cual Cayetano advierte que la teología y la fe no son acerca de lo mismo formalmente, «porque la fe tiene por objeto los *principios* de la teología; pero la teología tiene por objeto las *conclusiones* que nacen de dichos principios»; y asimismo «nuestra teología, aunque según su especie sea ciencia, sin embargo *no está en estado de ciencia*, porque tiene un *estado imperfecto*; lo mismo que la perspectiva del que no es geómetra, según su especie es una ciencia subalternada, pero no llegó todavía al perfecto estado de ciencia, y por lo mismo, no hace saber, a no ser incoativa e imperfectamente, porque, como se dice en el I Post., no sabrá el que carece de resolución hasta llegar a los principios evidentes. Por lo tanto, la teología en nosotros viadores *de suyo es verdadera ciencia* subalternada, pero no en estado de ciencia *hasta que continúe con la evidencia de sus principios*; y por esto, dado que verse sobre las cosas creídas, no se sigue ninguna contradicción, ni que la fe y la ciencia sean de lo mismo, porque esto, a saber, que la fe y la ciencia no pueden ser sobre lo mismo, se entiende de la ciencia *en estado de ciencia* y no de la ciencia en estado imperfecto»¹²⁴.

Se tiene, pues, en la teología una evidencia propia de la menor de razón natural y del medio según el cual toca la menor, y es cierta parte de la menor, y de la secuela o consecuencia de la conclusión desde tal menor, y desde tal medio en cuanto está bajo la menor, aunque no pueda ver la mayor de la fe en sí, ni el medio en cuanto es parte formal del silogismo teológico; y por esta causa le falta el estado de ciencia, porque tiene el estado de fe de la mayor absolutamente y del medio en cuanto parte formal de la mayor. Y en este solo sentido imperfecto, disminuido y *demediado*, puede y debe decirse que la teología tiene evidencia intrínseca y propia, aunque *mediata*, de las cosas que pertenecen a la fe y a los artículos de la fe: su evidencia, pues, es *especulativa y mediata, o discursiva*.

124. CAYETANO, *In II-II*, q. I, art. 5, n. 2.

242. 2.º Mas la visión y la *evidencia que la misma fe teológica tiene de su objeto* es ciertamente *inmediata*, o *intelectiva*, pero especular y enigmática y *especulativa*; en cuanto que por su naturaleza, como intuitivamente, tiende a su objeto formal *quo*, y al objeto material en cuanto se une y se contiene bajo el objeto formal *quo*; pero uno y otro objeto permanece en sí totalmente inevidente para el entendimiento del creyente. Por lo cual la fe es, en verdad, una virtud del entendimiento, y precisamente del especulativo, pero no es propiamente hablando una virtud intelectual, porque el modo de conocer que tiene *de parte del sujeto* es imperfectísimo, como con acertadas palabras enseña S. Tomás: «en el conocimiento de la fe, dice, se halla una operación *imperfectísima* del entendimiento *en cuanto a lo que es de parte del entendimiento*, aunque se halle una máxima perfección por parte del objeto (conocido, que es sumamente perfecto, a saber, Dios); pues el entendimiento no lo posee, asiente a él creyendo»¹²⁵.

Se trata, pues, de evidencia y visión tomada *ampliamente* por cualquier conocimiento.

La fe da por tanto intuitivamente una evidencia discretiva o negativa exterior, esto es, separación de todo lo contrario (= de las herejías y errores teológicos), y extraño o diferente, es decir, de todo aquello que no cae de suyo positivamente bajo la fe, no capta nada de lo propio intrínsecamente, sino que solamente recibe y tiene creyendo y asintiendo.

243. 3.º Pero *la evidencia que tiene el don de entendimiento es de otro género*; es efectivamente inmediata o *no discursiva*; y, por lo tanto, de los mismos artículos de la fe en sí mismos, como la evidencia de la fe teológica; pero no es especulativa, sino *experimental*, *afectiva*, por cuanto nace del contacto del Espíritu Santo en el corazón, y del gusto íntimo de los artículos de la fe, en cuanto son, no sólo de Dios y sobre Dios, sino en cuanto dirigen a Dios. Y, sin embargo, esta evidencia inmediata, que nace de la experiencia sobrenatural de las cosas divinas, en el estado de vía aún no puede llegar a la luz plena, o al estado de evidencia perfecta, de tal modo que sea especulativamente plena también, y consumada, porque siempre quedan nieblas o sombras y enigmas de la fe por parte del entendimiento.

Por consiguiente, así como la sagrada teología tiene verdadera evidencia, aunque disminuida e imperfecta en su género, porque es, en efecto, verdadera ciencia, pero no en el estado de ciencia, sino en estado cuasi preternatural, así también el don de entendimiento lleva consigo cierta visión íntima y verdadera de las cosas divinas, pero imperfecta e incoada,

125. S. TOMÁS, *III Contra Gent.*, cap. 40.

esto es, no en estado de evidencia; como si dijéramos que el don de entendimiento en esta vida es verdadero don y trae consigo verdadero entendimiento o inteligencia o penetración, pero no en estado de entendimiento, sino en estado preternatural.

244. Esta es la razón de por qué, purificado el entendimiento del creyente por el don de entendimiento, no sólo aumenta el don, y en consecuencia esta evidencia afectiva y experimental de las cosas divinas, sino que también *aumenta la fe*, porque se hace más pura, más alta, y más divina, descansando únicamente en la verdad pura y divina que revela; porque es gran perfección del don de entendimiento acercarse cuanto le sea posible al objeto formal *quo* de la fe, que es puramente increado y divino, por lo mismo que el Dios que habla es plenamente adecuado al Dios dicho y al Dios que nos ha sido prometido por la fe; penetrando, pues, cuando puede en el Dios revelado, que es nuestro fin y nuestra bienaventuranza prometida, en cuanto tiende por la caridad y desde la caridad, se acerca más, como *ab intrinseco* al Dios que habla, hasta que Dios mismo se manifieste perfectamente y cara a cara a nosotros en la patria, en donde el don de entendimiento estará en estado de don, esto es, en su estado conatural y en donde sus efectos propios de ningún modo estarán impedidos como lo están ahora, sino que serán totalmente libres y espontáneos, y desarrollados y consumados y llevados a su perfección.

Y así el don de entendimiento perfecciona la fe en la manera de tender a los objetos propios, en cuanto que purifica y limpia la mente del hombre del modo demasiado natural y humano y creado, y lo levanta por medio de divinos movimientos iluminativos y afectivos para que llegue a tener una recta estimación práctica de Dios, en cuanto es nuestro último fin; y de aquí, por el despojo del espíritu, en cuanto sea posible, de las cosas inferiores y creadas, tiende a la contemplación mística de las cosas divinas por el apartamiento y separación hasta de aquellas cosas que parecían más propias y cercanas en la vía especulativa de eminencia.

245. S. Tomás expresó muy bien esto cuando dijo que se da cierta *«limpieza de corazón que es cuasi contemplativa respecto a la visión divina; y es la limpieza de la mente purificada de fantasmas y errores, para que aquellas cosas que se proponen sobre Dios, no se tomen al modo de los fantasmas corporales, ni según las perversidades heréticas, y esta limpieza la da el don de entendimiento»*¹²⁶.

Y en otro lugar añade que también se purifica de cualesquiera formas y semejanzas creadas, cuando dice que el don de entendimiento en esta vida

126. II-II, q. 8, art. 7.

limpia «la mente también de errores y fantasmas y *de formas espirituales*, de todo lo cual enseña a apartarse Dionisio a los que *tienden a la divina contemplación*»¹²⁷. Porque, como muy bien dice en otro lugar, «a las cosas divinas se sube por tres grados: el primero es abandonando el sentido; el segundo, abandonando las fantasías; y el tercero, abandonando la razón natural», es decir, el modo natural de conocer¹²⁸.

También la abstracción matemática abandona el sentido exterior, y la metafísica abandona la fantasía de la matemática; pero la fe y la sagrada teología y el don de entendimiento abandonan la misma metafísica, trascendiendo la razón natural, aún la más alta y depurada. Pues consideran a Dios en cuanto trasciende el orden natural, y en cuanto es sobrenatural en sí en cuanto a la sustancia. Por tanto bien dice Báñez que «mayor es la abstracción de nuestra teología que la de la metafísica, porque abstrae de la materia metafísica»¹²⁹.

Y también enseña que, «en igualdad de condiciones, más docto será en teología quien tuviere caridad que quien no la tuviere; porque sin caridad no están unidos los dones del Espíritu Santo con la fe, que iluminan la mente y dan entendimiento a los pequeñuelos. Por lo cual vemos que los grandes teólogos estuvieron dotados de una santidad poco común»¹³⁰.

246. A esta remoción o abstracción de todas las formas creadas, aun espirituales y altísimas, responde la *vía de remoción*, no ya meramente especulativa, sino afectiva y experimental, que es la más perfecta de todas las que en esta vida se pueden tener. Por lo cual el santo Doctor propone gradualmente un *triple ascenso de la mente a Dios* cuando escribe: «De tres maneras aprovecha la mente humana en el conocimiento de Dios, aunque no llegue a conocer qué es, sino solamente si existe: 1.º, según que se conoce más perfectamente su *producción y eficacia* (= vía de causalidad); 2.º, en cuanto que se conoce como causa de *más nobles* efectos, porque como ostentan de un *modo más alto* su semejanza, encarecen más su *eminencia* (= vía de eminencia); 3.º, según que más y más *alejado* se reconoce de todas aquellas cosas que aparecen en los efectos (= vía de remoción o de negación). Por lo cual dice Dionisio, en *De Divinis Nominibus*, que se conoce: a) en la causa de todas las cosas; b) en el exceso; y c) en la negación.

En este progreso del conocimiento la mente humana es ayudada poderosamente cuando su luz natural se ve *confortada con una nueva ilustra-*

127. *III Sent.*, dist. 34, q. 1, art. 4.

128. *I Sent.*, divis. textus prologi.

129. BAÑEZ, *In I*, q. 1, art. 3, ad 5, edit. cit., col. 31D.

130. *Ibid.*, art. 4, ad 2, col. 40C.

ción, como es la *luz de la fe y del don de sabiduría y de entendimiento*, por medio de la cual la *mente* se eleva *sobre sí* en la contemplación, en cuanto conoce que Dios está *sobre todo lo que naturalmente comprende*; y porque no basta a penetrar hasta ver su esencia, se dice que se *pliega* sobre sí mismo; y esto es lo que se dice en la Glosa de Gregorio sobre Gén. 32, 30: *Vi al Señor cara a cara*, la vista del alma, cuando mira a Dios, se *reverbera* con el brillo de su inmensidad»¹³¹.

Este reflejo o reverberación es precisamente la experiencia de los efectos sobrenaturales de la Deidad en nosotros, los cuales, con esta reflexión vital y psicológica, se perciban y gustan inmediatamente.

Y «según esto se dice que *al fin de nuestro conocimiento conocemos a Dios como desconocido*, porque entonces principalmente se halla la mente perfectísimamente en el conocimiento de Dios, cuando sabe que su esencia está *sobre todo aquello que puede aprehender en el estado de esta vida*»¹³². Porque «como por medio de negaciones se llegue de algún modo al conocimiento *propio* de la cosa..., cuantas *más cosas y más próximas* conociere uno, distintas de la cosa en cuestión, tanto más se acerca a su conocimiento *propio*, del mismo modo que se acerca más al conocimiento propio del hombre quien sabe que no es ni inanimado, ni insensible, que quien sabe sólo que no es inanimado, aunque ni uno ni otro sepa del hombre (positivamente) qué es»¹³³. «Y esto es lo *último y más perfecto de nuestro conocimiento en esta vida*, como dice Dionisio en el libro *De Mystica Theologia*, cap. 1-2, cuando *nos unimos a Dios como desconocido*; lo cual tiene lugar cuando conocemos de El lo que no es, pero permanece enteramente ignorado lo que es; por esto para demostrar la *ignorancia de este sublime conocimiento*, se dice de Moisés, en el Exodo, 21, 20, que *se acercó a la oscuridad en que está Dios*»¹³⁴.

Y por eso el caminar por esta vía más alta de remoción lo atribuye S. Tomás a la Mística Teología¹³⁵. Pues, «como *toda semejanza de la creatura con Dios es deficiente* y lo que es propiamente Dios *excede todo* lo que se halla en las creaturas, cualquiera cosa que conocemos nosotros en las creaturas, se quita de Dios según como está en las creaturas; para que así, lo que es Dios quede *oculto e ignorado* detrás de *todo* aquello que nuestro entendimiento puede concebir de Dios guiado por las criaturas. Pues Dios no solamente no es piedra o sol, tales como son aprehendidos sensorialmente, sino que ni es tal vida, o esencia, cual puede ser concebida por nues-

131. *In Boëtium de Trinit.*, q. 1, art. 2. Cf. II-II, 180, 4 ad 3.

132. *Ibid.*, ad 1.

133. *III Contra Gent.*, cap. 49.

134. *Ibid.*, poco antes.

135. *De Divinis Nominibus*, cap. 1, lect. 3, edit. Vives, t. 29, p. 396b.

tro entendimiento; y así esto mismo que Dios es queda *desconocido*, porque excede *todo* lo que nosotros aprehendemos.

Acerca de estas remociones, por las cuales Dios queda oculto para nosotros, y desconocido, compuso (Dionisio) un libro... que tituló *De Mystica*, esto es, *oculta teología*¹³⁶.

En este mismo sentido abunda S. Alberto Magno al escribir: «en las negaciones, de las cuales se hace mención ahora, subimos de las cosas inferiores a las superiores, *apartándolo todo* de Dios; y por ello, según vamos subiendo, nuestro lenguaje se contrae, esto es, se abrevia, porque es poco lo que de ellas comprendemos; y al final, después de removido todo, todo nuestro lenguaje será insonoro, porque se une a aquel que es inefable; y por eso, la ciencia se llama *mística* a diferencia de las demás; porque *termine en lo oculto*, de lo cual, una vez removido todo, no podemos afirmar nada dignamente»¹³⁷.

247. Que esta *altísima y doctísima ignorancia sobre las cosas divinas* pertenezca al don de entendimiento, lo enseñó S. Tomás con ponderadas palabras cuando dijo: «la visión de Dios es doble: una perfecta (= intuitiva o facial), por la cual se ve la esencia de Dios; y otra imperfecta, por la cual, aunque no veamos (= positiva y esencialmente) qué es, sin embargo vemos (propia e intrínsecamente) *qué no es*; y tanto más perfectamente conocemos a Dios en esta vida, cuanto más entendemos que excede todo lo que con el entendimiento se comprende.

Y ambas visiones de Dios pertenecen al don de entendimiento: la primera al don de entendimiento consumado, según se dará en el cielo; y la segunda al don de entendimiento incoado, conforme se da en esta vida»¹³⁸.

Esta visión altísima y tenebrosa la describe hermosamente S. Juan de la Cruz en aquellos versos celeberrimos:

«Entréme donde no supe
Y quedéme no sabiendo,
Toda ciencia trascendiendo.
Yo no supe dónde estaba,
Porque cuando allí me vi,
Sin saber dónde me estaba,
Grandes cosas entendí;
No diré lo que *sentí*,
Que me quedé no sabiendo,

Toda ciencia trascendiendo.
Este saber no sabiendo
Es de tan alto poder,
Que los sabios arguyendo
Jamás lo pueden vencer;
Que no llega su saber
A no entender entendiendo,
Toda ciencia trascendiendo.
Cuanto más alto se sube,

136. *De Divinis Nominibus*, prolog., loc. cit., p. 374b.

137. S. ALBERTO MAGNO, *De Mystica Theol.*, cap. 3, § 3, edit. Vives, t. XIV, pp. 851-852.

138. S. TOMÁS, II-II, q. 8, art. 7.

Tanto menos entendía
 Qué es la tenebrosa nube
 Que a la noche esclarecía;
 Por eso quien la sabía
 Queda siempre no sabiendo
 Toda ciencia trascendiendo.
 Y si lo queréis saber,

Consiste esta suma ciencia
 En un subido *sentir*
 De la divina Esencia:
Es obra de su clemencia
 Hacer quedar no entendiendo,
 Toda ciencia trascendiendo»¹³⁹.

Muy bien, pues, y místicamente escribió S. Tomás «que el entendimiento (el don) *entra* (= penetra) en las cosas espirituales (= divinas) de dos maneras: una, *por remoción*, cuando aparta de las cosas espirituales (= divinas) la vía que se encuentra en las cosas corporales (= creadas); otra, en cuanto que *después fija la mirada* en las mismas cosas espirituales (= divinas).

En la condición, pues, de vía (el don) de entendimiento entra (= penetra) en lo espiritual del primer modo, sobre todo en lo puramente divino; porque así se realiza el conocimiento humano en el estado de *vía*, de modo que entendamos que *Dios, separado de todo, está sobre todas las cosas*, como dice Dionisio en el libro de *Mystica theologia*; y a esto llegó Moisés, de quien se dice que *entró en la oscuridad* donde estaba Dios; y por esto también, en cuanto al estado de *vía*, se pone en la sexta bienaventuranza la *limpieza*, que pertenece a la *depuración* del entendimiento de todo lo corporal (= y creado).

Pero al segundo modo no podemos llegar en la condición de viadores, sobre todo respecto de Dios, sino que esto se dará en la patria»¹⁴⁰.

Y sin embargo, aun en el estado de viadores, «el don de entendimiento, como dice Gregorio, ilustra de tal modo la mente acerca de las cosas oídas, que el hombre, ya en esta vida, recibe la *prelibación* de la futura manifestación»¹⁴¹.

248. *Esta mayor penetración de las cosas divinas, que es principal y específicamente del don de entendimiento*, de tal manera fortifica y agudiza la mente del contemplativo, que también *se extiende a otros objetos secundarios, a saber, a percibir y penetrar el sentido de las cosas divinas y espirituales de la Escritura y de las cosas sensibles de este mundo y de los acontecimientos humanos bajo la providencia sobrenatural de Dios, y a consecuencia de esto también aumenta la misma credibilidad de los misterios de la fe para nosotros, no sólo en general sino también en particular;*

139. Coplas hechas sobre un éxtasis de alta contemplación, en *Poesías de S. Juan de la Cruz*, por el P. ANGEL M.^a DE STA. TERESA, C. D., Burgos 1904, pp. 30-32.

140. S. TOMÁS, *III Sent.*, dist. 35, q. 2, art. 2, q. 2.

141. *III Sent.*, dist. 34, q. 1, corp. fine.

y así, quitando, en cuanto es posible, la impureza de la oscuridad que se hallaba en la fe, porque por la misma fe el espíritu no se halla adaptado a las cosas divinas como por la caridad y los dones del Espíritu Santo, se remueva la *cavilación* (*cogitatio*) que afectaba al *asentimiento* de fe, el cual se hace por ello más puro, firme y cierto *subjetivamente*.

Por eso en la Sagrada Escritura se dice de los discípulos que iban a Emaús: «Y se *abrieron* sus ojos y lo *reconocieron* (a Jesús); y él desapareció de su vista (porque en esta vida, estas altas ilustraciones pasan en seguida); y se dijeron uno a otro: ¿acaso nuestro *corazón* no se *encendía* mientras nos hablaba por el camino y nos *abría* el sentido de la Escritura?»¹⁴². Y después que volvieron a Jerusalén, mientras contaban estas cosas a los demás discípulos, apareció Jesús en medio de ellos, y se dice que «entonces les *abrió* el sentido, a fin de que *entendieran* las Escrituras»¹⁴³.

Y Pablo dice a Timoteo: «*Entiende* lo que te digo; porque el Señor te dará *entendimiento* en todas las cosas»¹⁴⁴.

249. Todas estas cosas responden a aquellas que enseñó S. Gregorio muchas veces, a quien con gusto y frecuentemente cita S. Tomás: «Por más que progrese cualquiera que esté en este mundo —dice Gregorio— aún no ve a Dios en sí, sino por enigma y espejo; cuando miramos *de cerca*, vemos más verdaderamente; pero cuando tendemos *más lejos* la vista, nos *oscurecemos* con visión incierta. Por consiguiente, como los varones santos se elevan a alta contemplación, y, sin embargo, no pueden ver a Dios como es, con razón se dice de esta águila: sus ojos miran *a lo lejos*; como si dijera: extienden con fuerza la vista de la intención, pero no lo ven todavía cerca, no pueden penetrar la grandeza de la claridad.

Porque desde la luz incorruptible, la sombra de nuestra corrupción nos ensombrece; y puesto que puede ser vista de algún modo, y, sin embargo, *la luz misma no puede ser vista como es*, esto indica *cuán lejos* está. Si la mente no la mirara *de alguna manera*, ni vería que estaba lejos; mas si viera a la perfección, entonces no vería esta cuasi *oscuridad*. Por consiguiente, como no se ve del todo, bien dicho está que a Dios se le ve *desde lejos*»¹⁴⁵.

Y sobre aquel texto: «por mí, si alguno entrase, se salvará y entrará y saldrá y encontrará pastos» (Jn. 10, 9), dice Gregorio: «entrará efectiva-

142. *Luc.* 24, 31-32.

143. *Ibid.*, 45.

144. *II Tim.*, 2, 7.

145. S. GREGORIO MAGNO, *Moral.*, lib. 31, cap. 51, n. 101, ML. 76, 628-629.

mente a la fe, y saldrá de la fe a la *visión*, de la creencia a la *contemplación*; y encontrará pasto en la refección eterna»¹⁴⁶.

«Pero hay en la vida contemplativa —dice en otro lugar— una *grande lucha de la mente*, cuando se *eleva* a las cosas celestiales, cuando en las cosas espirituales *se lanza* animosamente adelante, cuando *se esfuerza* por traspasar todo lo que corporalmente se ve, cuando se estrecha *para dilatarse*. Y alguna vez vence y supera las opuestas tinieblas de su ceguera, para *percibir furtiva y levemente* algo de la luz incircunscrita, pero, sin embargo, en seguida se vuelve reverberando a sí misma, y de aquella luz a la que pasó respirando, vuelve suspirando a la oscuridad de su ceguera»¹⁴⁷.

«Pero en estas cosas es menester saber que, *mientras se vive en esta carne mortal*, nadie aprovecha tanto en la virtud de la contemplación, que *el ojo de la mente se fije ya en el rayo incircunscrito de la luz*; porque el Dios omnipotente no se ve ya en su claridad, sino que *bajo ella algo especula* el alma, para que progrese reconfortada, y después llegue a la gloria de su visión»¹⁴⁸.

«Por tanto, aquellas cosas que están por *debajo de él*, llenan el templo, porque, como se dijo, cuando la mente adelanta en la contemplación, no contempla ya lo que él es, sino lo que está por *debajo de él*»¹⁴⁹.

§ II

EL DON DE ENTENDIMIENTO EN LA OTRA VIDA

250. Así como en la presente vida la principal dificultad era ver la diferencia de la operación real entre la fe —que es cierto entendimiento sobrenatural— y el don de entendimiento, así también en la vida futura del cielo, la dificultad es distinguir el acto del don de entendimiento de la visión beatífica, y en consecuencia, el mismo don de entendimiento del *lumen gloriae*.

Así como en la vía la dificultad estaba en unir la fe y el entendimiento, así por el contrario, en la patria la dificultad está en distinguir el don del entendimiento del *lumen gloriae*.

S. Tomás parece enseñar muchas veces que la visión beatífica pertenece al don consumado de entendimiento como lo es en la patria. Dice así: «*Aquellos dones que comunican con las virtudes en el objeto que permanecerá en la patria, no permanecerán allí distintos de aquellas virtudes*, de las que no difieren más que por la imperfección y perfección en el modo de obrar; lo cual se ve claro en el entendimiento y la fe; porque la *visión*

147. *Lib. II, Homil. in Ezech.*, hom. 2, n. 12, ML. 76, 955.

148. *Ibid.*, n. 14, col. 956.

149. *Ibid.*, D.

146. *Lib. I, Homil. in Evang.*, hom. 14, n. 5, ML. 76, 1130-1131.

que sucede a la fe pertenece al don perfecto del entendimiento, como se ve en la Glosa Mat. V»¹⁵⁰.

«La vida contemplativa comienza aquí, y se consuma en el futuro (permaneciendo la misma); de ahí que los actos que serán perfectos en la patria, en cierto modo comienzan en esta vida, pero son imperfectos; mas *el don de entendimiento*, que aprehende las cosas espirituales, *en la patria llega hasta la misma esencia divina, intuyéndola*; por lo cual en la sexta bienaventuranza, que pertenece al don de entendimiento, se pone en cuanto al estado de patria: que ellos *verán a Dios*.

Pero en el estado de vía las cosas espirituales, y sobre todo a Dios, más lo vemos conociendo qué no es, que percibiendo qué es; y por ello cuanto al estado de vía se pone la limpieza de corazón, no sólo de los placeres de las pasiones (limpieza que no hace el don de entendimiento, sino que se presupone por medio de la vida activa perfecta), sino también de los errores y fantasmas, y formas espirituales, de todo lo cual han de apartarse los que tienden a la divina contemplación, según enseña Dionisio en el libro de *Mystica Theologia*»¹⁵¹.

«Ver a Dios *fixando la mirada en su esencia*, no podemos hacerlo en estado de viadores», pero podemos muy bien en estado de término¹⁵², porque, como dice el mismo santo Doctor en el cuerpo del artículo, *«esto será en la patria»*.

Ni es esto extraño, porque Dios visible es el principal objeto de la fe y del don de entendimiento y de la vida contemplativa, que «principalmente consiste en la operación del entendimiento acerca de Dios; por lo cual, Gregorio, comentando a Ezequiel dice que la vida contemplativa sólo desea *ver el principio*, esto es, *Dios*»¹⁵³.

Y lo mismo enseña en la Suma Teológica: *«Porque ver a Dios responde al don de entendimiento»*¹⁵⁴.

Porque «la visión de Dios es doble: una *perfecta*, mediante la cual se ve la *esencia de Dios*; y otra imperfecta, por la cual, aunque no vemos de Dios qué es, sin embargo vemos qué no es, y tanto más perfectamente conocemos a Dios en esta vida, cuanto más conocemos que excede todo cuanto se llega a comprender por el entendimiento.

Y *ambas visiones pertenecen al don de entendimiento*: la primera (perfecta) al *don de entendimiento consumado*, como será en la patria; y la se-

150. S. TOMAS, *III Sent.*, dist. 34, q. 1, art. 3, ad 6.

151. *III Sent.*, dist. 34, q. 1, art. 4.

152. *III Sent.*, dist. 35, q. 2, art. 2, q. 2, ad 2.

153. *III Sent.*, dist. 35, q. 1, art. 2, q. 3.

154. I-II, q. 69, art. 3, ad 1.

gunda (imperfecta y negativa) al don de entendimiento incoado, como se tiene en el camino»¹⁵⁵.

Por consiguiente, la visión perfecta, esto es, cara a cara, o intuitiva de la divina esencia, pertenece, según S. Tomás, al don de entendimiento consumado, como se tiene en la patria. Por tanto, como la visión cara a cara de la divina esencia es la misma bienaventuranza formal consumada, o visión beatífica, parece que se ha de decir que la visión beatífica pertenece al don de entendimiento consumado.

Y parece necesario decir esto, ya porque las bienaventuranzas evangélicas, que son como un principio, o donación anticipada de la futura y perfecta y única bienaventuranza, son ciertos actos de los dones, como se dan en esta vida, producidos inmediatamente por los dones, conforme a la doctrina de S. Tomás¹⁵⁶; luego la consumación de la bienaventuranza debe pertenecer también a los dones consumados; *ya* también porque la visión beatífica es término y consumación de la vida contemplativa, que pertenece a las virtudes teológicas y al don de entendimiento y de sabiduría; por tanto, como en la patria no permanecerá la fe, que es una virtud teologal, sino que quedarán los dones correspondientes, tal visión beatífica debe pertenecer al don de entendimiento y sabiduría.

251. Y si ello es así, este don, según se da en el cielo, no difiere del *lumen gloriae*, sino que ha de identificarse con él, porque el *lumen gloriae* es el hábito del entendimiento elictivo de la visión beatífica.

Y de aquí la *dificultad*: o el don de entendimiento es específicamente el mismo en la vía y en la patria, y entonces, si en la patria es idéntico al *lumen gloriae*, también en la vía, y así sucederá que el *lumen gloriae* se dará en todos los justos, aún siendo viadores —lo que es absurdo—; o no permanece específicamente el mismo, y entonces es falsa la doctrina de la permanencia de los dones en la patria, porque lo que no permanece específicamente lo mismo, no permanece esencialmente lo mismo; y por ello, no permanece en verdad; y sin embargo, la doctrina de la permanencia de los dones en la patria es enseñada por León XIII en la encíclica «*Divinum illud munus*», que hemos citado más arriba.

252. *Se responde*. Lo distingo todo: la visión beatífica pertenece al don de entendimiento tomado en *sentido lato*, concedo; tomado en *sentido estricto* por uno de los siete dones del Espíritu Santo, contrapuesto a los demás, subdistingo: pertenece al don de entendimiento elictiva y formalmente, niego; regulativa y antecedentemente, concedo.

155. II-II, q. 8, art. 7.

156. I-II, q. 69, art. 1.

En verdad, no parece que pueda decirse que la visión beatífica pertenezca al don de entendimiento estrictamente tomado, sobre todo elicitivamente, ya porque el don de sabiduría es más alto, y por tanto la visión debería atribuirse a la sabiduría más bien que al entendimiento, y, sin embargo, no se atribuye; ya porque la visión beatífica sucede y responde a la fe, que formalmente es más alta que el don de entendimiento en la tierra, así como todas las virtudes teologales son más dignas que los dones en cuanto a la sustancia; por tanto también la visión beatífica debe ser algo más alto que el don de entendimiento consumado; y en consecuencia el *lumen gloriae* regula y dirige al don de entendimiento en el cielo, como la fe lo regula en la tierra.

Y no es extraño, porque, como dijimos en el artículo 1 de esta cuestión, en ella se toma el don de entendimiento en un sentido amplio; y no precisamente en el sentido específico del don del Espíritu Santo.

Se dice, pues, que esta visión facial pertenece al don de entendimiento consumado en el *sentido más amplio*, a saber, en que todo lo que es sobrenatural se dice que es don de Dios, y cuanto más sobrenatural y alto, tanto mayor don es. Y como esta visión es un don altísimo y sobrenaturalísimo de Dios y por otra parte es un acto de entendimiento, por esta causa se dice don de entendimiento consumado, porque consume y perfecciona de un modo eminentísimo todos los dones sobrenaturales pertenecientes al entendimiento, o sea, los dones del Espíritu Santo estrictamente dichos; y los dones de la fe, de la profecía y de la sagrada teología.

De lo contrario, si la palabra don se toma en sentido estricto, como si fuera el don del Espíritu Santo, no se podrían evitar los gravísimos inconvenientes señalados en la argumentación.

Por lo cual con razón Juan de S. Tomás arguye *por la misma razón formal del don estrictamente dicho*, aun tal como permanece en la patria, que se da siempre *para seguir la moción o instinto del Espíritu Santo*. Ahora bien, la visión beatífica no es por la que seguimos el instinto y moción del Espíritu Santo, sino por la que lo poseemos y nos unimos a él por la eterna e inmutable operación¹⁵⁷. Por consiguiente, ni el don de entendimiento en la patria es el *lumen gloriae*, ni el acto por él producido es la visión de Dios cara a cara.

Por tanto «debe decirse que el don de entendimiento continúa en la patria distinto del *lumen gloriae*, aunque regulado por él y por la visión beatífica; y así hay que distinguir en estos dones intelectuales lo que es *regulativo* y lo que es *formal*; es regulativa la fe en esta vida, y la visión beatífica en la patria, en cuanto que aquí por la fe y allí por la visión la mente

157. JUAN DE S. TOMÁS, *loc. cit.*, art. 3, § 4, n. 4, p. 217a.

se *une y estrecha con Dios*, y después por el don del Espíritu Santo la mente, unida y sujeta a Dios, se mueve a varios actos por la presencia y el impulso del Espíritu que obra en los hijos de Dios y los inspira a lo que quiere»¹⁵⁸.

«Y si preguntas por qué razón formal se distingue en la patria el don de entendimiento y de sabiduría del *lumen gloriae*, y qué acto ejercen distinto de la misma visión, versando uno y otro acerca de Dios conocido evidentemente y no con oscuridad, se responde que esto se puede explicar con una sola palabra diciendo que el *lumen gloriae* produce la visión beatífica de Dios *antecedentemente al amor*, porque lo regula y excita él; mas el don de entendimiento y de sabiduría es un conocimiento fundado y consecuente al mismo amor y gusto tenido de Dios amado y unido al alma y connaturalizado por el afecto y el amor.

Y así el conocimiento de Dios en los bienaventurados, en cuanto a la visión beatífica, viene *inmediatamente del mismo Dios en sí*, y éste *antecede* al amor beatífico de la caridad, que nace de aquella visión; pero en cuanto al conocimiento de Dios *fuera del Verbo* y según que es conocido por los efectos y en los efectos, también el bienaventurado tiene múltiples conocimientos, ya de orden sobrenatural e infuso, ya de orden natural y adquirido.

Y entre los sobrenaturales, el primero y principal es el que nace del mismo afecto y gusto y fruición interna con que el alma se adhiere a Dios y se connaturaliza con él y se une; porque *este efecto es algo creado*. Por consiguiente *penetrar y percibir las cosas divinas, juzgar y resolver las razones de los misterios* por esta connaturalidad y unión con Dios y por su presencia experimental y gusto pertenece a la luz y hábito de los dones de entendimiento y sabiduría.

Mas conocer las cosas divinas *como relucen en otros efectos*, ya sobrenaturales, ya naturales, pertenecerá a otras ciencias, infusas o naturales, que no son dones del Espíritu Santo, porque no proceden de la adhesión y de la misma connaturalidad afectiva con Dios, y así no son conocimientos místicos que se dan por los dones del Espíritu Santo, sino puramente intelectuales que miran la verdad de las cosas proyectadas hacia fuera»¹⁵⁹.

253. Hay también allí conocimiento de Dios *por los efectos* y desde los *efectos íntimos de Dios*, mucho mayores y más íntimos que los de este mundo; pero de ningún modo puede ser visión cara a cara de Dios, siendo *por medio de una especie creada*. Y, sin embargo, como el don de entendimiento está allí en su estado connatural y consumado, que pide visión

158. *Ibid.*, n. 3, p. 216b.

159. *Ibid.*, n. 13, pp. 217-218.

y penetración perfectísima a su modo, tal conocimiento, comparado con el conocimiento negativo, entenebrecido e imperfecto de la vía, puede decirse visión y conocimiento perfecto, aunque en comparación con la misma visión cara a cara de Dios sea todavía imperfecto y mediato, a saber, *mediante especie creada*, aunque no mediante discurso.

Y por esta causa el don de entendimiento permanece el mismo específicamente en la patria que en la vía, porque el objeto formal *quo* es el mismo en ambas partes, a saber, la experiencia íntima y sobrenatural de las cosas divinas en los efectos sobrenaturales de la gracia y de la gloria, aunque allí sea en el estado connatural de penetrar las cosas divinas cuanto es posible mediante algún medio creado, y así consuma la evidencia mística que ha comenzado en esta vida.

Y permanecerá también distinto del *lumen gloriae*, no absorbido por él, por lo mismo que conservará esencialmente el mismo medio *quo*.

**Art. 3.—Si el entendimiento, que es don, es sólo especulativo,
o también práctico**

254. Es digna de tenerse en cuenta la fórmula del título: «Si el entendimiento, que es don, es sólo especulativo o también práctico», en donde aparece que el santo Doctor, toma en este artículo la palabra de *don del entendimiento* en sentido estricto y propio, y no en sentido más amplio por cualquier entendimiento sobrenatural. Por tanto, por lo mismo que en este artículo pone tal precisión enfáticamente, parece hacer ver suficientemente que en los dos primeros artículos tomaba la palabra don de entendimiento en cierto sentido más amplio; y esto lo dijo principalmente para distinguir entre entendimiento como don del Espíritu Santo y como una de las virtudes intelectuales, como se ve claramente por la objeción segunda.

255. CONCLUSION PRIMERA: *El entendimiento que es virtud intelectual es especulativo solamente; y se diferencia específicamente de la sindéresis, que es entendimiento práctico.*

256. *Demostración de la primera parte.* La virtud intelectual que solamente considera las verdades universales y necesarias bajo la razón de verdad conocida por sí misma, es solamente especulativa. Es así que de esta condición es el entendimiento que se llama simplemente virtud intelectual, porque versa formalmente sobre los primeros principios del conocimiento, que son necesarios y universalísimos en orden a demostrar y conocer la verdad. Luego el entendimiento como virtud intelectual es sólo especulativo.

257. *Segunda parte.* La virtud intelectual que considera formalmente y dicta los primeros principios de la razón práctica bajo la razón de bien, es un entendimiento específicamente diferente del entendimiento de los primeros principios de la demostración. Es así que tal es la *sindéresis*. Luego la *sindéresis* es una virtud intelectual práctica.

En consecuencia, el entendimiento natural en cuanto es una virtud intelectual se distingue en dos especies, a saber, en entendimiento de principios especulativos, que se llama entendimiento simplemente, y en entendimiento de los principios prácticos, que tiene el nombre esencial de *sindéresis*.

258. CONCLUSION SEGUNDA: *El entendimiento sobrenatural, que es don del Espíritu Santo, es al mismo tiempo especulativo y práctico, pero no por igual, sino primaria y esencialmente especulativo, y esencial pero secundariamente práctico.*

259. *Demostración de la primera parte.* El don de entendimiento se extiende a todos los objetos materiales de la fe divina, como se ve claro por lo dicho en el artículo precedente. Es así que los objetos materiales de la fe son no sólo especulativos y divinos, sino también prácticos y contingentes, en cuanto que se ordenan a los divinos y primarios (y por esta razón se probó más arriba, q. 4, art. 2, que la fe teológica es a la vez especulativa y práctica). Por tanto el don de entendimiento es también a la vez especulativo y práctico. En realidad se revelan no solamente las verdades que se han de creer, sino también las cosas que se han de practicar.

260. *Segunda parte* (no por igual, sino que de suyo y primariamente es especulativo y de suyo pero secundariamente práctico). El don de entendimiento es cierta prolongación de la fe y su complemento, conforme a aquello: las virtudes teologales son ciertas *raíces* de los dones, y los dones son ciertas *derivaciones* de las virtudes teologales¹⁶⁰, y así deben proporcionarse a dichas virtudes al mirar a los objetos materiales. Es así que la fe teológica no es igualmente especulativa y práctica, sino que, de suyo y primariamente es especulativa y secundariamente es práctica; porque de suyo es primariamente acerca de lo divino y eterno, y secundariamente de lo creado y humano. Por consiguiente, de igual modo el don de entendimiento de suyo primeramente considera lo divino y eterno, que son cosas especulativas, y en segundo lugar considera el objeto secundario de la fe, que abraza las cosas creadas y humanas.

160. I-II, q. 68, art. 4, ad 3.

261. CONCLUSION TERCERA: *El don de entendimiento está como en sujeto, en el entendimiento como entendimiento, y además en el entendimiento en cuanto recibe el nombre de razón superior.*

262. *Dmostración.* El hábito es de quien es el acto. Es así que el acto del don de entendimiento no es discursivo, o racional, sino intelectual, o intuitivo, como se ve por lo dicho en el artículo primero. Luego el don de entendimiento está en el mismo entendimiento en cuanto entendimiento, como en sujeto, y no en la razón.

Y que esté en el entendimiento *superior* se ve porque la razón superior puede tomarse de dos maneras: una de parte del objeto material, en cuanto se ocupa de las cosas divinas y eternas, al tiempo en que la razón inferior se ocupa de las contingentes y humanas; de otra manera, formalmente, o de parte del medio, en cuanto que la razón superior es sobrenatural, es decir, que juzga por un medio sobrenatural y divino, a la vez que la razón inferior es natural, es decir, que juzga por un medio natural y meramente humano. Y de las dos maneras el don de entendimiento pertenece a la razón superior; por parte del objeto material, porque de suyo y primeramente —por lo cual se especifica y denomina— mira a las cosas divinas, eternas e increadas, como consta por la conclusión precedente; y también por el medio u objeto formal, porque es un hábito de suyo infuso y sobrenatural, como consta por el art. 1. Por consiguiente el don de entendimiento está como en sujeto en el mismo entendimiento en cuanto dice la razón superior.

Y así el don de entendimiento se ocupa en mirar o contemplar las razones eternas y sobrenaturales, y en consultar y regular conforme a la ley eterna¹⁶¹; y estas cosas pertenecen a la razón superior, «que se perfecciona con el don de entendimiento», como enseña expresamente S. Tomás¹⁶².

Y por cierto que el don de entendimiento excede inmensamente, como especulativo, al entendimiento natural de los principios especulativos; y, como práctico, excede infinitamente toda la fuerza de la *sindéresis*. Siendo uno solo, tanto especulativa como prácticamente se extiende a muchas más cosas y más altas y profundamente que los dos entendimientos naturales.

Art. 4.—Si el don de entendimiento se halla en todos los que están en gracia

243. Después de considerar en los artículos primero y segundo el objeto propio del don de entendimiento y en el tercero su sujeto *quo*, falta que en este artículo y en el siguiente se considere el sujeto *quod* del mismo.

161. II-II, 8, 3, corp., y ad 1, ad 3.

162. II-II, 8, 3, corp.

264. CONCLUSION: *El don de entendimiento se halla en todos los que están en gracia.*

265. *Demostración:* 1.º En donde se da la forma del don de entendimiento, allí también se da el don de entendimiento. Es así que en todos los que están en gracia se da la forma del don de entendimiento, puesto que la forma del don de entendimiento es la caridad, que se da en todos los que están en gracia. Luego el don de entendimiento se da en todos los que están en gracia ¹⁶³.

2.º La voluntad no es arrastrada por el amor de la caridad al bien divino y sobrenatural: a no ser que tal bien divino y sobrenatural se le presente sobrenatural y prácticamente por el entendimiento, conforme a aquello: nada es deseado, que primero no sea conocido, y: el bien entendido es el objeto de la voluntad. Es así que el conocimiento sobrenatural y afectivo del bien divino y sobrenatural se tiene en primer lugar por la fe divina, en cuanto perfeccionada y completada por el don de entendimiento; porque es necesario que este conocimiento rectifique también prácticamente la voluntad para el amor de la caridad, cosa que no se hace solamente por la fe desnuda, que puede darse en los pecadores. Por consiguiente el don de entendimiento se requiere en todos los que tienen la caridad, que, de hecho, son todos los que tienen la gracia santificante.

Puede, pues, faltar en los que están en gracia el entendimiento natural, tanto especulativo como práctico, pero el entendimiento sobrenatural, que es el don de entendimiento se da, en cuanto hábito, en todos; aunque para que se manifieste en actos, el hombre debe tener expedito el uso de la razón.

266. Pero el uso y la perfección del don de entendimiento no se mide por el uso y la perfección del entendimiento natural, porque puede uno ser mediocre en las cosas naturales y excelentísimo en las sobrenaturales, como vemos en las vidas de muchos santos.

Y aunque en los santos pueda haber más o menos, sin embargo respecto de todas aquellas cosas que son necesarias para la salvación, todas las almas en gracia son instruidas suficientemente por el Espíritu Santo, conforme a aquello: «La unción os lo enseñará todo» ¹⁶⁴.

La fuerza de la razón de este artículo lo expresó muy bien Cayetano, cuando dijo: «Para la rectitud de la voluntad, no basta por sí misma la fe, sino que se exige la rectitud de la fe por sí misma y el don que la sirve; pues el don de entendimiento añade sobre la fe la recta estimación práctica de amar a Dios por caridad, como se dice en el siguiente artículo.

Si se objeta que esto lo hace la fe, si bien no la informe, pero sí la for-

163. I-II, q. 68, art. 5.

164. I Jn. 2, 27.

mada, ha de decirse que esto lo hace la fe formada, pero no inmediatamente por sí misma, sino mediante el don de entendimiento.

Y si se pregunta por qué no basta para esto la fe formada por sí misma, debe decirse que esto es por la imperfecta participación de la luz divina en la luz de la fe. Porque por el hecho de que lo que es uno a nivel superior se participa divisivamente en lo inferior, es necesario que la luz de la fe, si se extiende a hacer prácticamente recta la estimación en el entendimiento movido por la voluntad perfecta, consiga esto como multiplicada por la luz del don de entendimiento.

Y señal de esto es que la fe formada no difiere de la informe en aquello en que viene de parte del entendimiento, sino de la voluntad. Por eso, partiendo de que la fe informe carece de tal estimación, y de que tal estimación pertenece al entendimiento, aparecerá la conveniencia de que se añada otra luz, a saber, la del don de entendimiento¹⁶⁵.

267. De donde resulta claro que el don de entendimiento depende de la caridad en el género de causa formal, pero la caridad en su acto depende del don de entendimiento en el género de causa cuasi material o dispositiva. Y si es así, se sigue inmediatamente que *el don de entendimiento obra cuantas veces obra la voluntad por la caridad*; y consiguientemente que el ejercicio de este don es normal y frecuentísimo en la vida cristiana. Porque, de lo contrario, si pudiera darse el ejercicio de la caridad sin el ejercicio del don de entendimiento, toda la composición de este artículo carecería de fundamento.

Y esta doctrina ha de tenerse muy en cuenta para las discusiones místicas que tanto preocupan en nuestros tiempos.

Art. 5.—Si el don de entendimiento se halla también en los que carecen de la gracia santificante

268. En el artículo anterior se hizo ver que el don de entendimiento se halla en todos los justos; ahora se pregunta en el presente si se halla sólo en los justos, o también en aquellos que carecen de la gracia habitual. Y así se verá el sujeto *quod proprio* del don de entendimiento, porque lo propio es aquello que se afirma de todo, de él solo y siempre y recíprocamente.

269. CONCLUSION: *El don de entendimiento sólo se encuentra en los justos, que se hallan habitualmente en gracia de Dios.*

165. CAYETANO, *h. l.*, n. 1.

270. *Demostración*: El don de entendimiento no se da más que en aquel cuyo entendimiento especulativo y práctico está en buena disposición para ser movido por el Espíritu Santo, como se ve por la definición general de los dones. Es así que sólo en los justos el entendimiento especulativo y práctico se halla en esta buena disposición para ser movido por el Espíritu Santo. Luego sólo en los justos se da el don de entendimiento.

La premisa *menor* en la que sólo se halla dificultad, se demuestra así: sólo aquel entendimiento especulativo está bien dispuesto para ser movido por el Espíritu Santo, que está unido a la Verdad Primera, de la cual desciende toda verdad sobrenatural especulativa; y sólo aquel entendimiento práctico está dispuesto para ser movido por el Espíritu Santo, que está unido a la Verdad Primera, como a Primer y Sumo Bien, esto es, como a último fin, ya que el entendimiento práctico mira a la verdad en orden al bien. Es así que la unión a la Verdad Primera, como a Suma Verdad, se tiene por la fe teológica, o por la visión beatífica; y la unión a la Verdad Primera, como a Sumo Bien, o último fin se tiene por la caridad, que une la mente del hombre al Sumo Bien y último fin. Por tanto el don de entendimiento se da solamente en aquellos que poseen la fe teológica, o la visión beatífica, y tienen además la caridad. Y la caridad se halla sólo en los justos. Por tanto, solamente en los justos se halla el don de entendimiento.

S. Tomás lo deduce muy formalmente del hecho de que el don de entendimiento debe proporcionar una recta estimación práctica acerca del último fin. Porque el don de entendimiento responde al Espíritu Santo, que mueve intelectualmente por las ilustraciones sobrenaturales para conocer las cosas sobrenaturales y divinas. Es así que el Espíritu Santo mueve directamente hacia el fin último o hacia Dios mismo como fin último que es, ya que el orden de los fines ha de responder al orden de los agentes. Por consiguiente la moción ilustrativa del Espíritu Santo se ordena y tiende directamente a que el hombre tenga una estimación recta y firme del último fin, uniéndose a él firme y prácticamente como a lo mejor.

Y esta estimación es práctica, instintiva y experimental, y no sólo meramente especulativa. Por lo cual Cayetano traduce muy exactamente la fórmula de S. Tomás acerca de la recta estimación del fin diciendo que es una recta estimación *práctica* del último fin.

271. Y de ahí resulta clara la diferencia radical entre el don de entendimiento propiamente dicho y los demás entendimientos tanto naturales como sobrenaturales; porque el entendimiento natural de los principios especulativos y la sindéresis pueden darse y se dan de hecho en los pecadores; del mismo modo el entendimiento de la fe teológica puede darse en los

pecadores, porque se da la fe informe; igualmente puede darse el entendimiento de la teología y de la profecía sin la caridad y sin la gracia; porque todos estos entendimientos no son experimentales o *por percepción* sobrenatural, como aquí dice el santo Doctor, ad 3; sino que son simple conocimiento más o menos especulativo.

Los atributos del don de entendimiento ya se conocen por lo dicho en los art. 1 y 2; su distinción de los demás se discutirá después de la consideración de cada uno de los dones intelectuales.

LOS VICIOS OPUESTOS AL DON DE ENTENDIMIENTO

(2)

272. Falta ahora que consideremos los vicios opuestos al don de entendimiento, de los cuales trata S. Tomás en II - II, q. 15.

Acerca de estos vicios y pecados opuestos al don de entendimiento, pueden considerarse dos cosas: 1.º, los mismos vicios y pecados en sí, o formalmente en cuanto se oponen al don de entendimiento; 2.º, la raíz y origen de ellos o, si se prefiere, su reducción a los pecados capitales.

**Art. 1.—Sobre los vicios opuestos al don de entendimiento
en sí mismos**

273. Como se ve por lo dicho más arriba al tratar de la noción de entendimiento, esta palabra entendimiento dice dos cosas: a) cierta fuerza o *facultad inmediatamente cognoscitiva*, esto es, por cierta intuición o visión; b) cierta eminencia o perfección en ver, e intuir, esto es, una *fuerza penetrativa o vigor en la visión*.

Por consiguiente los vicios, o pecados pueden oponerse al don de entendimiento en dos grados, a saber, o por la privación en la *facultad* de ver, o por la privación en el vigor de la visión, conservada la facultad de ver.

Y ciertamente, al don de entendimiento en cuanto significa la *facultad* de entender las cosas sobrenaturales se opone la *ceguera de la mente*, que entraña la omnímota o total privación del conocimiento de las cosas espirituales o sobrenaturales; y en cuanto significa el *vigor y prontitud penetrativa* en el entender, se le opone el *embotamiento del sentido*, que encierra cierta *debilidad o torpeza* de la mente en la consideración de los bienes espirituales o sobrenaturales.

§

SOBRE LA CEGUERA DE LA MENTE

274. La ceguera se dice de la mente por analogía con la ceguera corporal, y así, «lo mismo que la ceguera corporal es la privación del *principio* de la visión corporal, esto es, de la potencia visiva o del órgano de la visión, a saber, de los ojos, así también la ceguera de la mente es la privación del principio de la visión mental o intelectual»¹.

En el hombre hay un *doble principio* de visión intelectual: uno *natural* y otro *sobrenatural o infuso*.

El *natural* —que sirve para ver las verdades naturales por medio de las fuerzas naturales—, tiene dos grados, a saber, la *facultad* o potencia de entender (= entendimiento agente y posible), o los *hábitos* intelectuales inmediatos (los hábitos de los primeros principios y la *sindéresis*). Y cómo estos hábitos intelectuales inmediatos pueden considerarse o *en sí*, o en cuanto son *medios* por los cuales pueden ser conocidas y entendidas otras cosas, de aquí se sigue que la ceguera de la mente en el orden natural puede tener *tres grados*: a) si falta el mismo entendimiento, agente o posible, que, de hecho, nunca faltan porque «pertenecen a la misma especie del alma racional», como propiedades suyas connaturales; b) si faltan los primeros principios especulativos y prácticos, como sucede en los dementes y furiosos; c) si falta su aplicación al conocimiento de otras cosas, como se ve en los menos inteligentes, y principalmente en los negligentes y perezosos.

El principio de la visión sobrenatural es *sobrenatural o infuso*, para ver las verdades sobrenaturales por las fuerzas de la gracia; y tiene *doble grado*: a) por modo de *hábito* (= de facultad sobrenatural) y así son los hábitos sobrenaturales del entendimiento: la fe teológica y el don de entendimiento; b) por modo de *acto* o de aplicación de estos hábitos a conocer, o considerar las cosas sobrenaturales.

275. Consiguientemente, la ceguera de la mente sobrenatural puede importar tres cosas: a) la privación del hábito de la fe teológica; b) privación del hábito del don de entendimiento, y c) la privación del uso o aplicación de los dos hábitos a considerar o regular las cosas sobrenaturales.

Y es claro, según lo dicho, que la ceguera por la privación del hábito de la fe trae consigo las otras dos cegueras.

Pero como los contrarios deben de serlo en el mismo género, la ceguera de la mente opuesta directamente al don de entendimiento es la caren-

1. II-II, q. 15, a. 1.

cia de tal don; de donde se sigue que el hombre no tenga una estimación práctica recta del último fin de la vida humana; porque «mientras el entendimiento humano no sea movido por el Espíritu Santo hasta tener recta estimación del fin, todavía no consiguió el don de entendimiento, por mucho que conozca por ilustración del Espíritu otros preámbulos (aun sobrenaturales»².

De donde se sigue que la privación del uso o aplicación del don de entendimiento a conocer y gustar las cosas divinas, que ocurre cuando el hombre no consiente al Espíritu Santo que le mueve por ilustraciones, sino que le contrista, viene a reducirse a una ceguera de la mente, como una disposición a la plena ceguera mental, como el pecado venial lo es para el pecado mortal.

§ II

SOBRE EL EMBOTAMIENTO DE LA INTELIGENCIA

276. Igualmente el embotamiento del sentido acerca de la inteligencia, o embotamiento mental, se dice por analogía con el embotamiento del sentido acerca de las cosas sensibles, principalmente de la vista. Se dice que la vista corporal está embotada, o legañosa, cuando no ve más que de cerca y las cosas visibles de gran tamaño; esto es, cuando carece de vigor para ver las cosas distantes y penetrar y distinguir las cosas visibles pequeñas; por lo cual «se dice igualmente corto de inteligencia el que no es capaz de conocer la verdad de una cosa a no ser exponiéndosela detalladamente, y aún en este caso no puede llegar a considerar todo lo que pertenece a la razón del asunto»³.

Es claro que tal embotamiento de la mente puede ser o natural (= debilidad de la mente para la consideración o penetración de las cosas naturales), o sobrenatural (= debilidad de la mente acerca de las cosas sobrenaturales y divinas), que tiene lugar cuando uno «siente hastío o descuida discutir sutilmente o considerar las cosas sobrenaturales»⁴.

Entraña, por tanto, tibieza, pereza, y cierto tedio para la consideración o contemplación afectiva de los objetos propios del don de entendimiento; y así se preocupa perezosa y débilmente por penetrarlos, y no atiende sino a lo mayor o más grave, sin percibir las diferencias íntimas.

2. II-II, q. 8, art. 5.

3. II-II, 15, 2.

4. *Ibid.*

Además, puesto que es una debilidad o imbecilidad de penetración *afectiva o experimental* de las cosas divinas, que se consigue por los *sentidos* espirituales, por esto se llama embotamiento del *sentido* en la percepción de las cosas espirituales. Porque los teólogos y los místicos, después de Orígenes, distinguen cinco sentidos espirituales, a semejanza de los cinco sentidos exteriores corporales, diciendo que «la vista espiritual es para ver a Dios; y el oído para oír al que habla; el olfato para oler el buen olor de Cristo; el gusto para gustar su dulzura; el tacto para que toquemos con Juan al Verbo de la vida»⁵.

Por lo cual, el santo Doctor, exponiendo aquello de S. Pablo a los Filipenses: «*Sentid* en vosotros lo que sintió Cristo Jesús»⁶, dice: «*Sentid* esto, es decir, tened *experimentalmente* lo que pasó en Cristo Jesús».

Ha de notarse que de *cinco* maneras debemos sentir esto, a saber, con los cinco sentidos: 1.º, *ver* su caridad, para que iluminados nos conformemos con él, según aquello: «sus ojos *verán* al rey en su esplendor; verán la tierra desde lejos»⁷; «pero todos nosotros, *mirando* la gloria del Señor a cara descubierta, nos transformamos en la misma imagen, como por el Espíritu del Señor»⁸; 2.º, *oír* su sabiduría para hacernos dichosos, conforme a aquello: «Bienaventurados tus hombres y dichosos tus siervos, que están siempre delante de ti y *escuchan* tu sabiduría»⁹; y también: «*me obedeció oyéndome* con el oído»¹⁰; 3.º, *oler* las gracias de su mansedumbre, a fin de que corramos hacia él, según aquello: «*atráeme*, correremos en pos de ti al olor de tus perfumes»¹¹; 4.º, *gustar* la dulzura de su piedad, para ser siempre amados en Dios, según aquello: «*Gustad* y ved, cuán suave es el Señor»¹²; 5.º, *tocar* su virtud para salvarnos, conforme a aquello: «*si tocar* solamente la orla de su manto, quedará curada»¹³; y «así *sentid* como tocando por la imitación de sus obras»¹⁴.

Por consiguiente, el embotamiento del sentido acerca de las cosas espirituales es la debilidad o torpeza de estos sentidos espirituales, principalmente del sentido de la vista por oposición directa al don de entendimiento.

5. *III Sent.*, dist. 13, exp. litterae.

6. *Fil.* 2, 5.

7. *Isaías*, 33, 17.

8. *II Cor.* 3, 18.

9. *III Reg.*, 10, 8.

10. *Salmo* 16, 45.

11. *Cant.* 1, 3.

12. *Salmo* 33, 9.

13. *Mt.* 9, 20-21.

14. S. TOMÁS, *Ad Phil.*, cap. 2, lect. a, p. 91.

Art. 2.—Sobre la raíz u origen de estos vicios

277. Es ley de los contrarios que nazcan de causas contrarias. Así, pues, como estos vicios son contrarios al don de entendimiento, que es sumamente espiritual, deben nacer como de raíz de los vicios y afectos de la carne, porque la carne es contraria al espíritu, según aquello: «la carne desea contra el espíritu y el espíritu contra la carne»¹⁵.

Hay entre los vicios capitales, dos vicios carnales, a saber, la *lujuria* y la *gula*, de los cuales *el mayor es la lujuria*, la cual, algunas veces, absorbe por completo la mente, o la estorba del todo; por eso es propio de ella que le siga la ceguera de la mente, que quiere decir la total privación del conocimiento o de la consideración de los bienes espirituales o sobrenaturales. Después viene la *gula*, que arrastra con menor viveza y fuerza el espíritu a las cosas corporales, o impide su elevación a cosas superiores; sin embargo debilita y hace tardo el sentido, como si lo hiciese más pesado; de ahí que de la gula se siga el embotamiento del sentido para las cosas espirituales y divinas.

Por tanto, dado que el afecto del hombre se siente arrastrado a gustar lo corporal y carnal, mediante la lujuria y la gula, se hace totalmente incapaz, o por lo menos indolente y débil para percibir y experimentar las cosas espirituales y sobrenaturales.

Por lo cual, como por estos dos vicios el hombre se hace muy *animal*, puesto que ellos corresponden a la animalidad del hombre, en cuanto a la conservación de la especie (por el coito) y del individuo (por la comida y la bebida), por ello S. Pablo dijo profunda y verdaderamente: «el hombre animal no percibe las cosas que son del espíritu»¹⁶.

«En donde primeramente ha de considerarse —dice S. Tomás— qué hombre se llama animal.

Hay, pues, que considerar que el alma es la forma del cuerpo; de ahí que se entienda por anímicas aquellas fuerzas que son actos de órganos corporales, a saber, las fuerzas sensitivas.

Por consiguiente se llaman hombres animales los que siguen estas fuerzas, entre las cuales están la fuerza aprehensiva y la apetitiva; y por tanto puede decirse animal el hombre de dos maneras: una en cuanto a la fuerza *aprehensiva*, y éste se dice animal por el sentido; el cual, como se dice en la Glosa, juzga de Dios conforme a la fantasía de los cuerpos, o a la letra de la ley, o a la razón filosófica, que se toman según las fuerzas sensitivas. De otra manera se dice el hombre animal en cuanto a la fuerza

15. *Gal.* 5, 17.

16. *I Cor.* 2, 14.

apetitiva, es decir, el que sólo se siente afectado por aquellas cosas que son conformes al apetito sensitivo, y éste se dice animal por la vida; el cual, como se dice en la Glosa, sigue la desenfrenada incontinencia de su alma, a la cual no mantiene dentro de los límites del orden natural el espíritu director. Y así se dice en la Canónica de Judas: «estos son los que se separan a sí mismos, *animales*, que no tienen el Espíritu»¹⁷.

En segundo lugar hay que ver por qué los tales no pueden percibir las cosas que son del Espíritu de Dios. Lo cual es manifiesto tanto en cuanto al *sentido* animal como en cuanto a la *vida* animal.

Porque aquellas cosas sobre las que el Espíritu Santo ilustra la mente, están sobre el sentido y la razón humana, conforme a aquello del Eclesiástico: «Muchas cosas te han sido mostradas superiores al sentido del hombre»¹⁸, y por eso no pueden ser captadas por quien se apoya solamente en el conocimiento sensitivo.

El Espíritu Santo también enciende el afecto para amar los bienes espirituales, dejando a un lado los bienes sensibles; y por eso quien lleva una vida animal, no puede percibir semejantes bienes espirituales, porque dice el Filósofo que según es cada cual, así le parece a él el fin (según aquello): «el necio no acepta las palabras de la prudencia, si no le dijeres aquello que siente en su corazón»¹⁹; «el que enseña al necio la sabiduría, habla con el que duerme»²⁰.

Así, pues, del mismo modo que el don de entendimiento purifica y limpia el corazón, así la impureza y la inmundicia del corazón y del alma producen disposiciones contrarias al don de entendimiento.

17. *Jud.* 19.

18. *Eclo.* 3, 35.

19. *Prov.* 18, 2.

20. S. TOMAS, *In I Cor.*, c. 2, lec. 3, p. 241.

Distinción Segunda

EL DON DE CIENCIA (II-II, q. 9)

278. A continuación se debe tratar, con S. Tomás, del don de ciencia. Y conforme al esquema general sobre el modo de tratar de cada uno de los dones, hay que tratar: 1.º, del mismo don de ciencia; 2.º, de los vicios a él opuestos. Pero como el vicio opuesto al don de ciencia es la ignorancia y de la ignorancia se habló en el tratado sobre los pecados, por cuanto es una de las causas interiores del pecado¹; por ello falta sólo por considerar el mismo don de ciencia, de que habla S. Tomás en II - II, q. 9.

Así, pues, al don de ciencia lo considera de dos maneras: 1.º, absolutamente, o en sí mismo (art. 1-3); 2.º, relativamente o en comparación a la bienaventuranza que le corresponde (art. 4).

Acerca del don considerado en absoluto o en sí mismo, investiga su *naturaleza o esencia*, es decir, su *género* próximo, esto es, la razón de don intelectual judicativo (art. 1); y su *diferencia* específica de los demás dones intelectuales judicativos, lo cual se consigue con la consideración de su *propio objeto*, distinto del objeto del don de sabiduría (art. 2), y del objeto del don de consejo (art. 3).

Evidentemente, por el primer artículo se verá clara la diferencia del don de entendimiento, del cual se diferencia más que del don de sabiduría o del de consejo; y por eso dije que en este primer artículo se considera como el *género* próximo del don de ciencia; porque los demás dones intelectuales suponen el don de entendimiento y en él se fundan inmediatamente.

1. I-II, q. 76.

Art. 1.—Si la ciencia es un don

§ I

PRENOTANDOS

279. A) *Sentido del artículo.* En este artículo se quiere indagar el cuasi género del don de ciencia, tanto el género *remoto*, si es algún *don* del Espíritu Santo; como el *próximo*, en el orden de los dones intelectuales y precisamente en cuanto se distingue del don de entendimiento. Porque como esta cuestión viene inmediatamente después de la cuestión del don de entendimiento, la cuestión: si la ciencia es don, por el contexto vemos que es lo mismo que ésta: si la ciencia es don del Espíritu Santo, distinto del don de entendimiento.

Por tanto, para que la cuestión pueda resolverse debidamente, conviene ver las diversas significaciones de esta palabra: ciencia.

280. B) *Definición del nombre:* a) *Etimología de la palabra «ciencia».* La palabra *scientia* (ciencia), como el verbo *scire* (saber), parece derivarse del griego ἴσθμι de la misma significación que saber; o del sánscrito *ski*, que significa lo mismo; y a este mismo sentido fundamental puede referirse αἰσθησις (= sentido, facultad de sentir, o percibir); ἴσθμι parece provenir de οἶδος, de donde εἶδω, εἴσομαι. Y consta que εἶδω del cual proviene εἶδος (= idea, especie), proviene de la raíz υἰδ (= ver); de donde ιστορέω ιστορία (= inquisición, investigación).

Siendo esto así, saber (*scire*), según la fuerza de la palabra, es ver, sentir, entender, conocer. Quintiliano dice acertadamente: «Muchísimas palabras las formamos cambiando: lo sé (*scio*), no lo ignoro, no se me pasa, no se me oculta, y quién no lo sabe (*nescit*), y nadie lo duda; pero también está permitido usar otras parecidas, pues al decir «entiendo» y «siento» y «veo» significo muchas veces lo mismo que al decir «sé». Cuya abundancia y riqueza nos las revelará la lectura, a fin de que no sólo hagamos uso de ellas cuando se nos presentan, sino también cuando conviene; porque no siempre significan lo mismo entre sí, porque del mismo modo que para expresar el entender del alma no digo exactamente «veo»; tampoco para la visión de los ojos digo «entiendo»; ni como la potestad muestra la espada, así la espada muestre la autoridad»².

281. b) *Uso de la palabra «ciencia».* Esta palabra recibe muchas significaciones, tanto en el orden natural, como en el sobrenatural.

2. QUINTILIANO, *Inst. Orat.* lib. X, cap. 1, n. 1, edit. cit., t. IV, pp. 20-21.

α) *En el orden natural*, se dice *saber (scire)*: 1.º, *cualquier conocimiento*, ya sensitivo, ya intelectual, ya evidente y cierto, ya inevidente e incierto; y así incluye la fe y la opinión; 2.º, *cualquier conocimiento cierto y evidente*, ya sensitivo ya intelectual, ya inmediato ya mediato; y así excluye la fe y la opinión; 3.º, *el conocimiento intelectual y mediato, cierto y evidente*, esto es, adquirido por demostración, a saber, el conocimiento cierto y evidente de la conclusión por demostración, por *cualquiera* causa del ser, o del conocer, en cuanto se distingue del entendimiento de los principios, y, sin embargo, incluye la sabiduría; 4.º, *el conocimiento cierto y evidente de la conclusión por las causas próximas*, no últimas y primeras, *del ser o del conocer*, y así la ciencia se distingue de la sabiduría³.

Y esta última acepción es la totalmente propia y técnica, porque difiere de todos los demás modos de conocimiento, y de las demás virtudes intelectuales, y en este sentido la toma Aristóteles, aunque alguna vez, como nota S. Tomás, toma la ciencia en sentido lato, «por cualquiera certeza de conocimiento y no según que la ciencia se divide en oposición al entendimiento, en cuanto que la ciencia es de las conclusiones y el entendimiento es de los principios»⁴.

282. β) *En el orden sobrenatural*, la ciencia se toma en tres acepciones: 1.º, como ciencia de las conclusiones demostradas de los principios de la *fe*, esencialmente *adquirida*, o sólo radicalmente sobrenatural o infusa, y ésta es la ciencia o teología sagrada⁵; 2.º, como ciencia *infusa*, que es una gracia gratis dada, que el Apóstol llama «sermón de ciencia»⁶; 3.º, como ciencia *infusa* perteneciente a la gracia santificante, y, por tanto, intrínsecamente sobrenatural, e infusa de suyo; es decir, por cierto don del Espíritu Santo, que Isaías llama «espíritu de ciencia»⁷.

§ II

SOLUCION DE LA CUESTION

283. CONCLUSION PRIMERA: *Existe una ciencia sobrenatural, que es don del Espíritu Santo.*

3. Cf. S. ALBERTO MAGNO, in *II Post.*, trat. 2, cap. 1, edit. Vives, t. II, pp. 22-23; DOMINGO SOTO, in *II Post.*, q. 2, edit. cit., pp. 294-295.

4. S. TOMÁS, *I Post.*, lect. 7, n. 6.

5. I, q. 1, art. 3.

6. *I Cor.* 7, 8.

7. *Isaías* 11, 2.

284. *Demostración*: 1.º, por la *Sagrada Escritura*, donde se pone la ciencia entre los dones y gracias especiales de Dios. «Descansará sobre él... el *espíritu de ciencia*»⁸; «y habrá fe en sus tiempos; *riquezas de salvación*, la sabiduría y la *ciencia*; y el temor del Señor es su tesoro»⁹; «al *justo* lo condujo el Señor por *sendas rectas* y le mostró el *reino* de Dios y le dio la *ciencia de los santos*»¹⁰; «no cesamos de orar y pedir por vosotros, a fin de que seáis *llenos* del conocimiento de su voluntad con toda sabiduría y entendimiento espiritual, para que viváis dignamente, agradando a Dios en todas las cosas, dando frutos en toda clase de obras buenas y creciendo en la *ciencia de Dios*»¹¹. Por consiguiente existe una ciencia sobrenatural e infusa más allá y por encima de la ciencia puramente natural, que por ello y con razón se llama don del Espíritu Santo¹².

285. 2.º, esto mismo se ve por la *razón teológica*. Dios no provee menos al hombre en el orden sobrenatural o de la gracia que en el orden natural, de tal manera que esta providencia sobrenatural es suave y se proporciona con la providencia natural. Es así que el hombre en el orden natural de entender no sólo se perfecciona con el hábito de entendimiento acerca de las proposiciones de suyo conocidas, sino también con el hábito *judicativo* de las mismas y de aquellas cosas que virtualmente se contienen en ellas, el cual se llama ciencia. Luego, también en el orden sobrenatural o de la gracia, para llegar a las verdades sobrenaturales, el hombre debe ser perfeccionado no sólo con el hábito de percibir las y entenderlas rectamente —lo cual pertenece al don de entendimiento— sino también con el hábito de *juzgar* rectamente de ellas y de todo lo que en ellas virtualmente se contiene; y éste precisamente se llama don de ciencia.

Por consiguiente, existe alguna ciencia infusa y sobrenatural, por encima de la ciencia meramente filosófica y natural, y por lo mismo esencialmente distinta de la ciencia adquirida o filosófica¹³.

286. CONCLUSION SEGUNDA: *Esta ciencia sobrenatural e infusa, que por antonomasia se llama don del Espíritu Santo estrictamente dicho, difiere esencialmente de la fe teológica y del don de entendimiento; de la gracia gratis dada, que se llama sermón de ciencia; y finalmente de la ciencia teológica, que se llama sagrada ciencia.*

8. *Isaías* 11, 2.

9. *Ibid.* 33, 6.

10. *Sap.* 10, 10.

11. *Col.* 1, 9-10.

12. S. TOMÁS, II-II, q. 9, 1, sed contra.

13. II-II, q. 9, 1, corp.

287. *Demostración de la primera parte* (difiere del don de entendimiento y de la fe teológica). Porque aunque esta ciencia, como también la fe teológica y el don de entendimiento, juzgue de las verdades sobrenaturales y distinga las que han de ser creídas de las que no lo han de ser, y las divinas de las humanas; sin embargo, atendiendo a sus actos *proprios* y *formales*, difieren, porque la fe primeramente y de suyo *asiente* a las verdades dichas por Dios; el don de entendimiento de suyo primordialmente *aprehende y percibe* penetrando los términos de las proposiciones de la fe; pero la ciencia de suyo y primordialmente *juzga y discierne* cierta y rectamente las cosas que han de creerse de las que no se han de creer.

288. *Segunda parte* (difiere del sermón de ciencia, llamada gracia gratis dada): 1.º, porque el don de ciencia se da a todos y solos los justos, pero el sermón de ciencia no se da a todos los justos, sino solamente a algunos, ni solamente a los justos, sino que también se da a los pecadores; 2.º, porque el don de ciencia de suyo y primariamente se ordena a la mayor unión espiritual del que lo tiene con Dios, por cuanto distingue perfectamente las cosas que han de creerse de las que no se han de creer, para que quien lo posea crea y se una mejor, más perfectamente y con mayor pureza a la verdad con el entendimiento y afecto; pero el sermón de ciencia de suyo y primariamente se ordena a la utilidad de los demás, esto es, a la manifestación exterior, con palabras, de las verdades de la fe, para que los demás se sientan movidos a creer y para convencer a los contradictores. Por lo cual, dice S. Tomás que «la sabiduría y la ciencia se enumeran entre los dones del Espíritu Santo, como consta en Isaías 11, 2-3; y así, advertidamente, el Apóstol no pone la sabiduría y la ciencia entre las gracias gratis dadas, sino el sermón de la sabiduría y de la ciencia con el que el hombre pueda persuadir *por la palabra* las cosas que son de la sabiduría y de la ciencia¹⁴; 3.º, porque el sermón de ciencia es sobrenatural sólo *en cuanto al modo*; pero el don de ciencia es sobrenatural en cuanto a la sustancia.

289. *Tercera parte* (difiere de la ciencia teológica que se llama sagrada doctrina): 1.º, porque la sagrada teología es formal y esencialmente natural, por cuanto es adquirida por el estudio a partir de los principios de la fe; pero el don de ciencia es esencial y formalmente sobrenatural e infuso, y de ningún modo adquirido ni adquirible; 2.º, porque la sagrada teología en nosotros es esencialmente mediata o discursiva, y por eso se dice que es *argumentativa*¹⁵; mas el don de ciencia, lo mismo que el de entendimiento y los demás intelectuales, es esencialmente *intuitivo e inmediato*, y de nin-

14. *In I Cor.* 12, lect. 2, pp. 353-354.

15. *I*, q. 1, art. 8.

guna manera discursivo, porque de lo contrario sería adquirido de los principios, y no infuso, en contra de lo que se dijo en la primera razón. Por lo cual S. Tomás dice expresamente: «en Dios hay juicio cierto de la verdad, *sin ninguna clase de discurso*, por *simple* intuición, como se dijo en I, q. 14, art. 7; y por ello la ciencia divina no es discursiva ni ratiocinativa, sino absoluta y simple, *a la cual es semejante la ciencia*, que es don del Espíritu Santo, siendo como es cierta semejanza participativa de aquélla»¹⁶.

«Y de este modo se resuelve también —dice S. Alberto Magno— lo que podrían objetar algunos, si sería ciencia de lo complejo, o incomplejo, de los principios o de las conclusiones; porque no es nada de esto, sino que es luz como la fe para las cosas creíbles, *simple* semejanza divina de la verdad y de la justicia, bajo la cual se ven las razones divinas de las cosas que hemos de obrar nosotros, que pertenecen al modo de vivir santa y meritoriamente, como dice el Apóstol: «Vivamos sobria, justa y piadosamente en este mundo (Tit. 2, 12)»¹⁷.

Báñez lo hace notar maravillosamente: «el don de ciencia no es hábito discursivo; porque, como dice S. Tomás, es una participación de la ciencia divina, que no es ratiocinativa.

Y ha de notarse que proporcionalmente lo mismo ha de decirse del don de sabiduría, en cuanto que no es discursivo. En donde finalmente ha de notarse que todo discurso que tiene el teólogo cristiano a base de las cosas conocidas sobrenaturalmente por la fe o por el don de ciencia o sabiduría, pertenece o a la ciencia de la teología adquirida o a las gracias gratis dadas para instruir a los demás, y para contestar a los contrarios refutando sus argumentos, lo cual en verdad no pertenece a cada uno de los fieles; y por esto basta para ellos el don de ciencia y de sabiduría para que con un *sencillo asentimiento* distingan lo que han de creer de lo que no han de creer, y que perseveren en ello»¹⁸.

Por lo cual no podemos menos de admirar lo que dice Juan de S. Tomás, a saber: «que no parece absurdo que estos dones de suyo no sean discursivos, pero que pueden *permitir* el discurso por lo menos *por nuestra imperfección en esta vida*, a la cual se acomodan estos dones. Ciertamente S. Tomás sólo dice que el don de ciencia es semejante a la divina (ciencia) en que es simple y no discursivo en cuanto es de su parte y por su razón formal, aunque por la imperfección del sujeto permita esto... Por lo cual no parece inconveniente que a una y otra cosa se extienda el don de la sabiduría y el de la ciencia, a saber, que por su razón formal pueda elevar la mente a entender sin discurso formal y por parte de quien conoce,

16. II-II, q. 9, a. 1, ad 1.

17. S. ALBERTO MAGNO, *III Sent.*, dist. 35, art. 4, ed. cit., t. 28, p. 649a.

18. BAÑEZ, *In II-II*, q. 9, art. 1, edit. cit., col. 550.

aunque sea accidentalmente, por la imperfección del sujeto que participa imperfectamente aquella luz, pueda proceder de modo discursivo»¹⁹.

Sin embargo, conviene añadir que el discurso que ha de excluirse del don de ciencia es el discurso propiamente dicho, o según la causalidad; pero no el discurso impropriadamente dicho o según la mera sucesión tan sólo²⁰; porque, de hecho, los que tienen el don de ciencia, por medio de él saben una cosa después de otra, no obrando siempre en acto, sino con interrupción, por lo menos en estado de vía; e igualmente este discurso se dice menos propiamente de los ángeles los cuales, sin embargo, son propiamente intuitivos.

290. Por donde se ve que *el concepto de ciencia*, en cuanto se dice del don de ciencia y de la ciencia increada de Dios y de la ciencia creada adquirida, ya sea la sagrada teología, ya sean otras ciencias meramente filosóficas, se dice *analógicamente*, no unívocamente, porque convienen en cuanto a la razón propia y formal de la *cosa*, significada por la palabra ciencia, pero difieren en cuanto al *modo* de significar.

En cuanto a la cosa significada la ciencia dice tres cosas: a) conocimiento perfecto; b) evidencia; c) certeza. «Esta palabra: ciencia o sabiduría, tomada en absoluto, dice *conocimiento* con la condición de *certeza*»²¹.

A su *imperfección* pertenece: a) que sea un accidente, a saber, una cualidad; b) que sea discursiva, o en potencia y en movimiento; c) que sea causada; y, sin embargo, estas condiciones son de la razón de *nuestra ciencia natural*, porque es del género de cualidad, ya que es un hábito; y es potencial o discursiva; y es causada por el discurso propiamente dicho desde el principio a las conclusiones.

Por consiguiente, estas condiciones, que son propias de la ciencia creada en cuanto creada y humana, no se afirman de la ciencia de Dios, sino que han de ser negadas de ella. Por lo cual bien dice S. Tomás: «como lo que hay en Dios sin ninguna imperfección, en las creaturas se halla con algún defecto, por esto es necesario que si algo de lo hallado en las criaturas se atribuye a Dios, separemos todo lo que pertenece a la imperfección, para que sólo quede lo que es perfecto; porque solamente así la creatura imita a Dios.

Digo, pues, que la *ciencia* que hay en nosotros tiene algo de *perfección* y algo de *imperfección*. A su perfección pertenece la *certeza*, porque lo que se sabe científicamente, se coonce con certeza; pero a su imperfección pertenece el *discurso* del entendimiento de los principios a las conclu-

19. JUAN DE STO. TOMAS, *In I-II*, disp. 18, art. 4, § 1, n. 35, ed. cit., p. 225b.

20. Cf. S. TOMAS, I, q. 14, art. 7.

21. *I Sent.*, dist. 35, exposición del texto.

siones, de las cuales es la ciencia; porque este discurso no tiene lugar a no ser en cuanto que el entendimiento, conociendo los principios conoce *sólo en potencia* las conclusiones; porque si las conociera en acto no habría allí discurso, porque no hay movimiento si no es de la potencia al acto.

Por consiguiente en Dios se dice que hay ciencia por razón de la *certeza* de las cosas conocidas, pero no por razón del discurso predicho, que tampoco se encuentra en los ángeles»²².

Pero de la ciencia *creada* se niegan algunas cosas, y otras se mantienen conforme a la diversa condición del cognoscente y del modo de conocer. Así en la ciencia *natural humana* todas estas imperfecciones se mantienen, y así nuestra ciencia natural es un accidente, es decir, un hábito; y es discursiva y es también causada por el discurso por el que pasa de potencia al acto; pero en la ciencia *natural del ángel* se retiene tan sólo la primera imperfección, a saber, que sea un hábito o cualidad, pero se sustrae el discurso y el raciocinio causal, y sólo queda el discurso de mera sucesión.

Finalmente en la ciencia *sobrenatural o infusa*, para la cual la creatura no tiene más que potencia obediencial, todas las creaturas racionales e intelectuales coinciden, y por ello se niega el discurso y la potencia según la causalidad, conservando sólo el discurso según la sucesión, y la razón del hábito. De ahí que la fe sea un hábito e igualmente los dones del Espíritu Santo, pero ninguno de ellos es propiamente hábito discursivo. De la fe, como es imperfecta en el género de conocimiento, se niega la evidencia, pero se le atribuye la certeza máxima, la cual, junto con la evidencia y el conocimiento perfecto, se dicen del don de entendimiento, de sabiduría, de ciencia y de consejo. De donde se sigue que el don de ciencia, en parte conviene con la ciencia humana natural y en parte con la ciencia increada de Dios, de las cuales también se aparta en parte.

Finalmente ha de añadirse que el don de ciencia no es simplemente aprehensivo, sino únicamente judicativo, o discreativo, no por alguna abstracción, sino por instinto y unción del Espíritu Santo y de un modo afectivo y experimental, como arriba se dijo del don de entendimiento y que es el modo de obrar de los dones del Espíritu Santo como tales. Por lo cual, el don de ciencia propiamente hablando, es un juicio afectivo cierto y recto sobre las verdades divinas de la fe, por medio del cual el hombre conoce afectiva e instintivamente lo que debe creer, distinguiendo lo que hay que creer de lo que no hay que creer.

Cómo ha de entenderse esto en concreto, se dice en los artículos siguientes.

22. *De Verit.*, q. 2, art. 1, ad 4.

§ III

RESPUESTA A LAS DIFICULTADES

291. *Objeción primera:* Las cosas contrarias no pueden estar juntas en un mismo sujeto. Es así que si el don de ciencia fuera don del Espíritu Santo se hallarían juntas cosas contrarias en un mismo sujeto; porque es de la razón de ciencia ser adquirida por el discurso; y de la razón de don del Espíritu Santo es ser infundido, y no adquirido. Por consiguiente, la ciencia no puede ser don del Espíritu Santo, porque habría una contradicción manifiesta.

292. *Respuesta. Concedo la mayor. Niego la menor.* Respecto a la prueba distingo el primer miembro: de la razón de ciencia natural y humana, tomada unívocamente, es ser discursiva y adquirida, concedo; de la razón de la ciencia sobrenatural y divina, por esencia o por participación, es ser discursiva y adquirida, niego.

La solución es clara por lo dicho²³.

293. *Objeción segunda.* Los dones del Espíritu Santo son comunes a todos los justos. Pero la ciencia no es común a todos los justos puesto que se dan justos ignorantes, como se ve por la experiencia. Por tanto la ciencia no es un don del Espíritu Santo.

294. *Respuesta. Concedo la mayor. Distingo la menor:* la ciencia natural o adquirida y la ciencia teológica y el sermón de ciencia, que es una gracia gratis dada, no es común a todos los justos, concedo; la ciencia sobrenatural, perteneciente a la gracia santificante, y con la cual distinguimos cierta y rectamente lo que hemos de creer y lo que no hemos de creer, no es común a todos los justos, niego.

Distingo la conclusión: La ciencia adquirida y el sermón de ciencia no es don del Espíritu Santo, concedo; la ciencia sobrenatural en cuanto a la substancia no es don del Espíritu Santo, niego.

295. *Objeción tercera.* Lo que es más perfecto que la virtud no se multiplica sin multiplicar la virtud. Es así que los dones del Espíritu Santo son más perfectos que las virtudes; y la fe, a la que pertenece la ciencia, no es múltiple, y a ella pertenece el don de entendimiento. Luego, dado que el don de entendimiento pertenece a la fe, la ciencia no puede ser don del Espíritu Santo.

23. Véase el texto de S. Tomás, II-II, 9, 1 ad 1, donde se indica claramente la analogía de proporcionalidad de la palabra «ciencia».

296. *Respuesta. Concedo la mayor. Distingo la menor*: los dones son más perfectos que las virtudes, meramente intelectuales y morales, concedo; que las teologales, niego.

Y niego la conclusión y la consecuencia. Por consiguiente, sería inconveniente que pertenecieran y se redujeran varios dones a una sola virtud moral o intelectual; pero no hay inconveniente alguno en que pertenezcan a la misma virtud teologal, y hasta es necesario, por lo mismo que la virtud teológica está por encima de los dones del Espíritu Santo.

Art. 2.—Si el don de ciencia es acerca de las cosas divinas

§ I

PRENOTANDOS

297. Por el artículo precedente consta que el don de ciencia no es simplemente aprehensivo de las verdades sobrenaturales de la fe, sino sólo judicativo, porque la aprehensión de estas cosas pertenece exclusivamente al don de entendimiento. Pero, como en ser mística y afectivamente judicativos de las verdades de la fe convienen tres dones, a saber, el de ciencia, el de sabiduría y el de consejo, hay que analizar la diferencia entre ellos en el juzgar. Y la diferencia entre el don de ciencia y el don de sabiduría se indaga en este artículo. Y la diferencia entre el don de ciencia y el don de consejo se investigará en el artículo siguiente, como se notó en la distribución de los artículos de esta cuestión.

298. Los antiguos filósofos, platónicos y estoicos, a los que perfiló S. Agustín, distinguían la sabiduría y la ciencia por parte del objeto *cuasi material* o de las *cosas* que consideraban.

Los filósofos, en verdad, definían globalmente la sabiduría o filosofía diciendo que era «la ciencia de las cosas divinas y humanas»²⁴. Poco después profiere el mismo Cicerón las celeberrimas palabras: «La sabiduría es, como la definieron los antiguos filósofos, la ciencia de las cosas divinas y humanas y de sus causas»²⁵.

A ellos alude, sin duda, S. Agustín cuando dice: «los que disputaban sobre la sabiduría la definían diciendo que es la ciencia de las cosas divinas y humanas. Por donde yo también, en el libro anterior, no dejé de

24. CICERÓN, *I de Officiis*, cap. 43, edit. cit., t. III, p. 322.

25. *Ibid.*, lib. II, cap. 2, p. 327.

decir que el conocimiento de ambas cosas, esto es, divinas y humanas, podía llamarse sabiduría y ciencia»²⁶.

299. El mismo S. Agustín fue quien avanzó en la distinción y especificación cuando añadió: «Pero según la distinción que formuló el Apóstol: A uno se le da sermón de sabiduría, a otro sermón de ciencia (I Cor. 12, 8), esta definición debe dividirse diciendo que la ciencia de las cosas *divinas* se llama propiamente *sabiduría*, y la ciencia de las cosas *humanas* recibe propiamente el nombre de *ciencia*»²⁷.

Y como las cosas divinas son eternas, mientras que las humanas son temporales, por ello, distinguiendo bajo otro aspecto la mente o la razón humana en superior e inferior, dice que la razón superior «se dedica a mirar y consultar las razones *eternas*»²⁸, mientras que, por el contrario, la inferior «se ocupa de las cosas corporales y *temporales*»²⁹, y añade que la razón inferior es meramente práctica, o activa, y, como a ésta pertenece la ciencia, consiguientemente la ciencia es meramente práctica o activa, mientras que la sabiduría es principalmente especulativa o contemplativa, y sólo secundariamente es práctica, u operativa, en cuanto que es la razón de obrar o de hacer. Y por esto dice: «Ahora, por tanto, llevemos adelante, con la ayuda de Dios, la consideración que nos hemos propuesto de aquella parte de la razón a la que pertenece la ciencia, esto es, el conocimiento de las cosas corporales y mudables, necesario para realizar los actos de esta vida»³⁰.

Por consiguiente, en lo referente a S. Agustín tenemos que: a) la ciencia de las cosas divinas o eternas es propiamente sabiduría, mientras que la ciencia de las cosas temporales es propiamente ciencia; b) que la ciencia es meramente práctica, o servidora de la vida activa o temporal, para la vida presente; mientras que la sabiduría es sumamente especulativa, o contemplativa, es decir, servidora de la vida contemplativa, que es eterna, y que propiamente se tiene en la otra vida; c) que la sabiduría pertenece a la razón superior, mientras que la ciencia pertenece a la razón inferior.

Y los teólogos posteriores, hasta S. Tomás, retienen casi a la letra estos conceptos agustinianos.

300. Pero como Aristóteles, entre los filósofos, no distingue los hábitos por los objetos materiales, sino por los objetos formales, y cuando estos hábitos son de conclusiones los distingue por los medios diversos de donde

26. S. AGUSTIN, *De Trinitate*, lib. XIII, cap. 1 y 19, ML. 42, 1013, 1015, 1033.

27. *De Trinitate*, lib. XIV, cap. 1, n. 3, ML. 42, 1937.

28. *De Trinit.*, lib. XII, cap. 7, n. 12, ML. 42, 1005.

29. *Ibid.*, n. 10, ML. 42, 1006.

30. *Ibid.*, cap. 12, n. 17, ML. 42, 1007.

proceden, que vienen a ser como objetos formales; al hábito o virtud de sabiduría y de ciencia, que en el orden natural son adquiridos y discursivos, los distingue según los medios de que proceden, a saber, según proceden de medios o causas supremas o primeras, o de causas derivadas o segundas. Esta doctrina sobre la distinción específica de los hábitos por los objetos o razones formales, la admitió S. Tomás y la aplicó para entender las verdades de la fe.

Por lo cual, en el caso presente, conservando la distinción de la sabiduría y de la ciencia, y las fórmulas tradicionales de S. Agustín, las entendió y explicó de otro modo, y ciertamente más formal y profundo. Y así del mismo modo que Agustín dio principio al progreso sobre la doctrina de los filósofos, así S. Tomás consumó la evolución de la doctrina agustiniana, y por ello con palabras meditadas enseña que cuando el conocimiento mediato o de conclusiones «procede de causas inferiores», se llama ciencia; pero cuando «procede de causas altísimas», es sabiduría³¹. Por consiguiente, S. Tomás no toma la primera diferencia de la sabiduría y de la ciencia de parte de la materia acerca de la cual versan, en cuanto que la sabiduría tratará de las cosas divinas, mientras que la ciencia se ocupará de las cosas humanas y creadas, sino que la toma principalmente de parte del *medio* para juzgar, en cuanto que el juicio que se hace por la causa segunda o creada pertenece a la ciencia, mientras que el que se hace por la causa primera o divina pertenece a la sabiduría; aun cuando en el primer caso la cosa juzgada sea divina y en el segundo, humana y creada. «Y por eso —dice— cuando el hombre conoce a Dios por medio de las cosas creadas, esto más parece pertenecer a la ciencia, a la cual pertenece *formalmente*, que a la sabiduría, a la que pertenece *materialmente*; y, por el contrario, cuando juzgamos de las cosas creadas según las cosas divinas, esto más pertenece a la sabiduría que a la ciencia»³². Y así la demostración de la existencia de Dios para la cual se toman como medio cosas creadas (= el movimiento, el efecto, la contingencia, la imperfección, la ordenación pasiva), pertenece a la *ciencia*, esto es, a la Física filosófica; y por eso Aristóteles demostró la existencia de Dios en el libro VIII de los Físicos. Por el contrario, la demostración de la creación del mundo y su gobierno, como se toma por medio el ente por esencia, pertenece a la sabiduría, que en el orden natural es la Metafísica en su parte de teología natural o Teodicea.

31. S. TOMÁS, *In Boëtium de Trinit.*, q. 5, art. 1, ad 1.

32. II-II, 9, 2, ad 3.

§ II

SOLUCION DE LA CUESTION

301. CONCLUSION: *Por parte del objeto material o de la materia de la que se ocupa, el don de ciencia coincide con los demás dones intelectuales y con la virtud teológica de la fe y con la sagrada teología; por ello se ocupa, no sólo de las cosas humanas y creadas, sino también de las cosas divinas, increadas y eternas; pero por parte del objeto formal quo, o del medio de llegar a tales objetos, el don de ciencia difiere del don de sabiduría, y de los demás hábitos indicados.*

302. *Demostración de la primera parte.* Los dones cognoscitivos o intelectuales se ordenan como a fin propio y formal a la perfección del conocimiento sobrenatural que en nosotros se funda en la fe teológica. Es así que no perfeccionarían el conocimiento de la fe, si no se extendieran a todos los objetos materiales de la fe, como se ve claramente por los términos, porque ningún hábito cognoscitivo perfecciona al entendimiento en orden al conocimiento de un objeto inalcanzable. Luego todos los dones cognoscitivos, intelectuales, se extienden a todos los objetos materiales de la fe divina.

Y estos son no sólo las cosas divinas, increadas y eternas, que son los objetos principales, sino también las creadas y humanas, que son los objetos secundarios, como se ve por lo dicho en la q. 1, art. 1 y 6, ad 1; y q. 8, art. 2. Por otra parte, la ciencia teológica se extiende a los mismos objetos, porque es la misma la materia de los principios y de las conclusiones, o el mismo el objeto material³³.

La premisa mayor de este argumento la enseña expresamente el santo Doctor, tanto en la doctrina general de los dones del Espíritu Santo en general, según la cual los dones se ordenan principalmente a las virtudes teológicas de las cuales dependen primera y principalmente y por las cuales son dirigidos e informados: «por donde —dice— estas virtudes (= la fe, la esperanza y la caridad) se presuponen a los dones, como ciertas raíces de los dones; por lo cual todos los dones pertenecen a estas tres virtudes, como ciertas derivaciones las mismas»³⁴; como en la doctrina especial de los dones intelectuales o cognoscitivos respecto de la fe teológica: «porque todos esos cuatro dones (don de entendimiento, de sabiduría, de ciencia y de consejo) se ordenan al conocimiento sobrenatural, que se establece en

33. I, q. 1, art. 7.

34. II-II, q. 68, art. 4, ad 3.

nosotros por la fe»³⁵; como, finalmente, porque del mismo don de ciencia dice expresamente que «se ordena, como también el don de entendimiento, a la certeza de la fe»³⁶, y que por él el hombre justo tiene un juicio recto y cierto de las cosas de la fe, sabiendo qué es lo que debe creer, y distinguiendo lo que ha de creer de lo que no debe creer³⁷. Y ¿cómo puede saber qué debe creer, si no percibe los objetos materiales de la fe?; ¿y cómo puede distinguir las cosas que se han de creer, si no percibe en toda su extensión los objetos materiales de la fe?

303. *Segunda parte.* Está clara, por la misma razón por la que más arriba se mostró la diferencia del objeto formal *quo* del don de entendimiento respecto al objeto formal *quo* de la fe divina, de la profecía y de la sagrada teología; y sólo ofrece dificultad en cuanto a la diferencia del objeto formal *quo* del don de ciencia con relación al don de sabiduría y de entendimiento.

Así, pues, el objeto formal *quo* del don de ciencia *difiere*: 1.º, *del objeto formal quo de la fe teológica*, porque el objeto formal *quo* de la fe teológica, tomado en absoluto y de suyo, es totalmente divino, e increado; y referido a los objetos materiales a los que informa, pide y exige esencialmente oscuridad e inevidencia; por el contrario, el objeto formal *quo* del don de ciencia, tomado en sí y absolutamente, es esencialmente algo creado —como también en los demás dones del Espíritu Santo— y, en cuanto cae sobre sus objetos materiales, exige y postula evidencia y claridad, aunque tolere —accidentalmente y de hecho, a saber, en el estado de vía— alguna oscuridad e inevidencia.

2.º, *difiere del objeto formal quo de la gracia gratis dada, que se llama sermón de ciencia*; porque el objeto formal *quo* del sermón de ciencia, aunque en sí sea algo creado, e infuso o sobrenatural, es, sin embargo, sobrenatural sólo *en cuanto al modo*; por otra parte tal medio u objeto es solamente *especulativo*; por el contrario, el objeto formal *quo* del don de ciencia, aunque esencialmente creado, en sí es sobrenatural *en cuanto a la substancia*, y además es esencialmente afectivo o experimental, por el gusto interno y caritativo de las verdades de la fe o de sus objetos materiales.

3.º, *difiere del objeto formal de la sagrada teología*; porque el objeto formal *quo* de la sagrada teología es en sí algo esencialmente creado y natural, aunque radicalmente sea sobrenatural; además es algo especulativo y abstracto y universal; por el contrario, el objeto formal *quo* del don de

35. II-II, q. 8, art. 6.

36. II-II, q. 9, art. 3.

37. II-II, q. 9, 1, corp. y ad 2.

ciencia es algo esencialmente sobrenatural y experimental y concreto y particular y personal e íntimo del que lo tiene.

4.º, *difiere del objeto formal quo del don de entendimiento*: porque aunque uno y otro sean esencialmente creados y sobrenaturales en cuanto a la sustancia y afectivos y experimentales, sin embargo el objeto formal *quo* del don de entendimiento es de suyo primariamente *aprehensivo* de las verdades de la fe de modo místico, y judicativo con simple discernimiento de las verdades de la fe en sí mismas y absolutamente; por el contrario, el objeto formal *quo* del don de ciencia no es de ningún modo aprehensivo de las verdades de la fe, sino *única y primariamente judicativo con juicio resolutivo* de las verdades de la fe desde las propias causas y según sus propios principios.

5.º, *finalmente difiere del objeto formal quo del don de sabiduría*; porque, aunque ambos dones sean de suyo primera y únicamente judicativos con juicio resolutivo desde las propias causas y principios de las verdades de la fe y de ningún modo simplemente aprehensivos; sin embargo, son acerca de *distintas cosas* de suyo y primeramente y *de otro modo* o desde otros principios, porque el objeto formal *quo* del don de sabiduría de suyo recae primariamente sobre el objeto primario y principal de la fe divina: esto es, acerca de las verdades divinas e increadas esencialmente, y secundaria y extensivamente acerca del objeto secundario de la fe, que abarca las verdades creadas y en sí contingentes. Asimismo el don de sabiduría procede directamente *del gusto místico* de tales verdades de la fe en el corazón del que lo posee, y por eso procede y juzga en razón de un *altísimo gusto*. Por el contrario, el objeto formal *quo* del don de ciencia de suyo recae primariamente sobre el objeto secundario de la fe, esto es, sobre las verdades humanas y creadas, pero reveladas por Dios, y no más que secundariamente sobre las verdades increadas; y, además, procede directamente *del gusto experimental y místico* de estas verdades *secundarias* de la fe, en razón del cual, como de causas propias e inmediatas, juzga experimental, instintiva y místicamente de la verdad y del valor sobrenatural de las cosas creadas y conmutables, que es una verdad y un valor muy relativo y que dista infinitamente de la verdad y valor de las verdades eternas del mismo Dios. Por lo cual en este orden sobrenatural y místico S. Tomás asegura que «la razón se dice *superior* por cuanto se perfecciona por el *don de sabiduría*, e *inferior* por cuanto se perfecciona por el *don de ciencia*»³⁸.

No es extraño que así obren estos dones, porque de hecho los dones del Espíritu Santo obran experimentalmente por la unción del Espíritu

38. II Sent., dist. 24, q. 2, art. 2, arg. 2 sed contra

Santo, que se tiene principalísimamente por la caridad; por consiguiente los dones cognoscitivos y judicativos, como la sabiduría y la ciencia, juzgan experimental y afectivamente por el impulso de la caridad. Y la caridad, como se ve en II - II, q. 25, no se queda solamente en Dios, sino que también se extiende a otras cosas además de Dios, y, no sólo a las creaturas espirituales, como los hombres y los ángeles, sino también a toda creatura, aun irracional, por cierta extensión; y en verdad, como enseña S. Tomás, no sólo mediatamente y de modo imperativo, sino también inmediata y elicitivamente, aunque de modo secundario; por lo cual, también puede procurar cierto gusto de las creaturas, y así suministra fundamento al juicio místico, por el don de ciencia, no sólo sobre las cosas y actos humanos, sino también sobre todas las cosas creadas en cuanto que están bajo la caridad y bajo Dios ³⁹.

Y ésta es «la ciencia de los santos» ⁴⁰, que S. Pablo deseaba para los filipenses, cuando decía: «Y esto pido, que vuestra caridad abunde más *en ciencia y en todo sentido*, para que gustéis las cosas mejores, y seáis sinceros y sin ofensa para el día de Cristo, llenos de frutos de justicia por Jesucristo para gloria y alabanza de Dios» ⁴¹, que Dios os infunde: «y les daré —dice el Señor— un *corazón* para que me *conozcan*, que yo soy el Señor» ⁴²; por esta ciencia conocemos experimentalmente y «*sabemos* que toda creatura gime y anda de parto hasta ahora; y no sólo ella, sino también nosotros mismos, que tenemos las primicias del Espíritu, gemimos dentro de nosotros, esperando la adopción de los hijos de Dios, la redención de nuestro cuerpo» ⁴³; sin embargo nos consolamos, porque también «*sabemos* que a los que aman a Dios todas las cosas les sirven para bien» ⁴⁴. Y en medio de las dificultades y tentaciones de esta vida podemos decir con el Apóstol: «sufro estas cosas, pero no soy confundido; porque *sé* en quién creí, y estoy seguro que es poderoso para guardar mi depósito para aquel día» ⁴⁵; «pero en todas estas cosas salimos vencedores *por aquel que nos amó*: porque estoy seguro de que ni la muerte, ni la vida, ni los ángeles, ni los principados, ni las virtudes, ni lo presente, ni lo futuro, ni la fortaleza, ni la altura, ni la profundidad, ni ninguna otra creatura podrá apartarnos de la caridad de Dios, que está en Cristo Jesús Señor nuestro» ⁴⁶. Y sabiendo estas cosas y experimentándolas, acudimos a Dios y de todo corazón decimos: «mejor es un solo día en tus atrios, que mil; elegí ser

39. Cf. JUAN DE STO. TOMAS, I-II, disp. 18, art. 4, § III, n. 9 y 11, p. 229.

40. *Sap.* 10, 10.

41. *Fil.* 1, 9-11.

42. *Jerem.* 24, 7.

43. *Rom.* 8, 22-23.

44. *Rom.* 8, 28.

45. *II Tim.* 1, 12.

46. *Rom.* 8, 37-39.

abatido en la casa de mi Dios, mejor que habitar en casa de los pecadores»⁴⁷.

No es dificultad respecto del don de sabiduría el que se diga, igual que de la virtud de sabiduría, que procede desde las cosas divinas, y, sin embargo, que su objeto formal *quo* es algo creado, como dijimos; porque esto creado, que es el gusto y la experiencia sobrenatural de las verdades de la fe, en el don de la sabiduría versan directamente sobre las cosas divinas y son causados por las cosas divinas; y respecto del gusto de las cosas creadas, aunque sobrenaturales, y procedente del instinto divino, como acontece en el don de ciencia, puede decirse verdaderamente divino. Como la sagrada teología, respecto de la teodicea, se dice que procede y juzga desde lo divino, mientras que la teodicea procede desde las cosas humanas y contingentes como medios, y sin embargo sabemos que el medio de la sagrada teología es algo creado y natural⁴⁸.

§ III

RESPUESTA A LAS DIFICULTADES

304. *Objeción primera.* Aquello con que la fe salubérrima, que es la fe divina o teológica, se engendra, se nutre, se defiende y se fortalece, debe ser tan alto y divino como la misma fe. Es así que por el don de ciencia se engendra, se nutre, se defiende y se fortalece la fe, como dice S. Agustín. Por consiguiente el don de ciencia es tan alto y divino como la fe teológica; y por consiguiente, se ocupa directamente de las cosas divinas.

305. *Respuesta. Pase la mayor,* que también *se puede distinguir:* aquello con que la fe divina se produce, se nutre, se defiende y se robustece, como por causa propia y principal, debe de ser tan alto y divino como la misma fe, *concedo*; como por cierta causa instrumental y meramente dispositiva, debe de ser tan alto y divino como la misma fe, *niego*.

Distingo la menor: por el don de ciencia propiamente dicho, en cuanto es uno de los siete dones del Espíritu Santo, la fe teológica se produce, se nutre, se defiende y se fortalece, *niego*; por el don de ciencia largamente entendido, en cuanto que es una gracia gratis dada, la fe teológica se produce, se nutre, se defiende y se robustece, *distingo de nuevo*; como por causa propia y principal, *niego*; como por causa meramente instrumental y extrínseca y dispositiva, *concedo*.

Y niego la conclusión y la consecuencia.

47. Salmo 83, 11.

48. Cf. S. TOMAS, *In Boëtium de Trinitate*, q. 5, art. 4.

S. Agustín, cuya autoridad invoca el arguyente, no habla allí del don de ciencia, sino del *sermón de ciencia*, que es cierta gracia gratis dada. Escribe así: «en verdad que, según esta distinción del Apóstol: *a uno se le da sermón de sabiduría, a otro sermón de ciencia*, hay que dividir esta definición, a fin de que la ciencia de las cosas divinas se llame con propiedad sabiduría; y la de las cosas humanas obtenga propiamente el nombre de ciencia, acerca de la cual he disputado en el libro XIII; no atribuyendo a esta ciencia todo lo que el hombre puede saber de las cosas humanas, donde hay muchísimo de inútil vanidad y de curiosidad nociva, sino solamente aquello con que la salubérrima fe, que conduce a la verdadera bienaventuranza, se engendra, se nutre, se defiende y se fortalece, de la cual ciencia no disfrutaban muchísimos fieles, aunque disfrutaban mucho de la misma fe; porque una cosa es saber solamente lo que debe creer el hombre para conseguir la vida bienaventurada, que es eterna, y otra cosa es saber de qué modo esto mismo es útil a los piadosos y se defiende contra los impíos, a lo cual el Apóstol parece llamar, con vocablo propio, *ciencia*»⁴⁹.

Evidentemente S. Agustín habla del sermón de ciencia, del que hablaba el Apóstol en I Cor., 13, 8. Ahora bien, el sermón de ciencia en el Apóstol es una de las gracias gratis dadas, como enseñan comúnmente los teólogos con S. Tomás⁵⁰.

Más aún, el mismo S. Tomás dice expresamente acerca de esta ciencia de la que habla Agustín, que «se pone entre las gracias gratis dadas», y la distingue del don de ciencia propiamente dicho⁵¹, y cita en su confirmación las palabras de Agustín del texto citado por el objetante. De donde se sigue que el argumento no urge, porque está fuera de cuestión. No parece que S. Tomás leyese el contexto y por eso no fue constante en su empleo. Estas mismas palabras las aplicó el santo Doctor a la sagrada teología en I, q. 1, art. 2, sed contra.

306. *Objección segunda.* El don de ciencia es más digno y alto que la ciencia adquirida o filosófica. Es así que se da alguna ciencia adquirida o filosófica acerca de Dios y de las cosas divinas, a saber, la metafísica en aquella parte que se llama teodicea. Por consiguiente el don de ciencia no puede ser acerca de las cosas humanas y creadas solamente.

307. *Respuesta: Concedo la mayor. Distingo la menor.* La teodicea es acerca de Dios y de las cosas divinas formalmente y en línea recta, *niego*; materialmente y en línea ablicua, *concedo*.

49. S. AGUSTIN, *De Trinitate*, lib. XIV, cap. 1, n. 3, ML. 42, 1037.

50. S. TOMÁS, I-II, q. 111, art. 4. Cf. I-II, q. 68, art. 5, ad 1 et 2.

51. II-II, 9, 1 ad 2.

Contradistingo la conclusión: el don de ciencia no puede ser sólo acerca de las cosas humanas y creadas, materialmente, *concedo*; formalmente, esto es, desde las cosas humanas y creadas, *subdistingo*: naturalmente consideradas, *concedo*; sobrenaturalmente vistas, *niego*.

Y *niego la consecuencia* puesta por el objetante.

La teodicea se vale de un medio natural creado para conocer a Dios; pero el don de ciencia se sirve de un medio creado sobrenatural, y no ciertamente abstracto, sino infuso, vivo y experimental; por lo cual supera a la teodicea tanto en el género como en el modo de llegar y de hacer uso del propio medio.

308. *Objeción tercera.* El hábito que se ocupa de las cosas creadas y divinas a la vez, no difiere del hábito de la sabiduría. Es así que el hábito y don de ciencia se ocupa a la vez de las cosas creadas y divinas, según aquello del Apóstol: «las cosas invisibles de Dios se llegan a entender por aquellas cosas que fueron hechas»⁵². Luego el don de ciencia no difiere del don de sabiduría.

309. *Respuesta. Distingo la mayor:* el hábito que se ocupa de las cosas creadas y divinas no difiere del hábito de la sabiduría, si se ocupa de todas estas cosas según el mismo medio y la misma razón formal, *concedo*; si se ocupa según otro medio y otra razón formal, *niego*.

Concedo la menor y niego el consecuente y la consecuencia.

Por consiguiente, la ciencia y la sabiduría coinciden materialmente; pero difieren formal y específicamente, tanto en el orden natural como en el orden sobrenatural. Y así el santo Doctor escribe rectamente: «la teología o ciencia divina es doble: una en la que se consideran las cosas divinas, no como sujeto de la ciencia, sino como *principio* del sujeto, y tal es la teología que los filósofos siguen, que por otro nombre se llama metafísica; y otra que considera las cosas divinas *por sí mismas, como sujeto* de la ciencia y ésta es la teología que se llama sagrada Escritura»⁵³.

Entre ambas teologías hay diferencia, no sólo específica, sino también genérica, y no convienen a no ser analógicamente en la razón de ciencia divina⁵⁴; «por lo cual la teología que pertenece a la sagrada doctrina difiere *según el género* de la otra teología, que se pone como parte de la filosofía»⁵⁵.

De modo semejante y proporcional —no genérica, sino específicamente, según parece— se relacionan el don de ciencia y el don de sabiduría res-

52. *Rom.* 1, 20.

53. *In Boëtium de Trinit.*, q. 5, art. 4.

54. I, q. 1, art. 1, ad 2.

55. *Ibidem*.

pecto del conocimiento de las cosas divinas; lo cual se ve claramente si se comparan entre sí la respuesta ad 2, art. 1, q. 1, I P., y la respuesta que aquí da S. Tomás ad 3.

Art. 3.—Si el don de ciencia es ciencia práctica

§ I

PRENOTANDOS

310. S. Tomás en la distribución de los artículos había preguntado más claramente: «Si la ciencia que es don del Espíritu Santo es especulativa o práctica»; y la misma cuestión había planteado acerca del don de entendimiento⁵⁶; y pondrá luego sobre el don de sabiduría⁵⁷, como también la había puesto sobre la bienaventuranza formal⁵⁸, sobre el hábito de la fe teológica⁵⁹, sobre la ciencia teológica⁶⁰ y sobre la misma ciencia que se da en Dios⁶¹.

311. Relativamente, pues, al don de ciencia, S. Agustín había dicho —como se ve por los textos más arriba citados— que única y exclusivamente servía para la vida activa, que se ocupa esencialmente de las cosas humanas, creadas y conmutables de esta vida presente. Por lo cual, esto mismo enseñó el Maestro de las Sentencias; porque, después de referir los principales textos de Agustín, concluye: «He aquí *claramente* demostrado en qué se diferencian el espíritu de sabiduría y el de ciencia, a saber, que la sabiduría es atribuida a las cosas divinas y la ciencia a las *humanas*»⁶². «Así, pues, puede distinguirse entre aquellas tres cosas, a saber: ciencia, entendimiento y sabiduría: *la ciencia sirve para la recta administración de los bienes temporales y para la buena conversación con los malos*; la inteligencia, para la contemplación del Creador y de las creaturas invisibles; y la sabiduría sólo para la contemplación y deleite de la verdad eterna»⁶³.

312. Nada extraño es, pues, que los grandes escolásticos, siguiendo a S. Agustín y al Maestro de las Sentencias, hayan enseñado comúnmente que el don de ciencia es solamente práctico y que solamente se ordena a la vida activa, y que de ningún modo es sepeculativo. Y así Guillermo Auti-

56. II-II, q. 8, art. 3.

57. II-II, q. 45, art. 3.

58. I-II, q. 3, art. 5.

59. II-II, q. 4, art. 2.

60. I, q. 1, art. 4.

61. I, q. 14, art. 16.

62. PEDRO LOMBARDO, *III Sent.*, dist. 35, cap. 1.

63. *Ibid.*, cap. 2.

siodorenses dice que dos dones sirven perfectamente a la vida contemplativa, a saber, el don de entendimiento y el don de sabiduría, y que los otros cinco dones sirven a la vida activa, y para el don de ciencia señala en la vida activa «aplicar a las obras de piedad la *sal de la discreción*»⁶⁴. Y lo mismo dijeron en realidad Hugo de S. Caro, Felipe de Grèves, Juan de la Rochelle, Odón Rigaud, a los que se suman también grandes teólogos, como S. Alberto Magno y Pedro de Tarantasia.

Así escribe S. Alberto Magno: «la ciencia es un don, que es una luz simple recibida de Dios, en la cual se ven las razones de lo que es *operable* perteneciente a la vida, y por esto se relaciona con la prudencia como el mejor y más perfecto hábito de lo *aperable*»⁶⁵. «Es solamente sobre lo *operable* por nosotros»⁶⁶.

313. De ahí que S. Tomás joven enseñase lo mismo. Dice, efectivamente, que por el don de ciencia el hombre justo «siente certeramente acerca de las cosas que ocurre *hacer*», pues ella es la que «enseña a *conversar* en medio de una sociedad mala y perversa; de ahí que el mismo nombre encierra certeza»; por lo cual «el *juicio de la prudencia* se perfecciona por el don de *ciencia*»⁶⁷. «Por consiguiente (añade después)⁶⁸, como la ciencia es un don y trata de las cosas creadas, de la razón de ciencia es *solamente aquel conocimiento que es necesario para la salvación*; y no es de necesidad para la salvación el conocimiento de las cosas en cuanto a sus naturalezas y esencias, sino sólo el conocimiento de aquellas cosas que uno *debe hacer o evitar*; y la misma ciencia contemplativa no pertenece a la razón del don de ciencia, sino sólo la ciencia práctica, por la cual el hombre recibe cierta certeza de las cosas que *ha de hacer* por la presencia del Espíritu; y en esto difiere de la prudencia, que no forma juicio de lo que hay que hacer con certeza, sino más bien estimativamente; y de ahí que este don obtenga su nombre de la certeza del juicio».

Finalmente: «la razón inferior —dice— que puede ser especulativa y práctica, se perfecciona con el don de ciencia en cuanto a las *cosas que haya que hacer*; y por las ciencias *especulativas* en cuanto es *especulativa*»⁶⁹.

Más aún, también de edad avanzada retiene la misma doctrina en I - II, q. 68, art. 4, donde dice que «para juzgar rectamente, la razón especulativa se perfecciona por la sabiduría, y la práctica por la ciencia».

64. En LOTTIN, *Les classifications des dons du S.-Esprit au XII^e et XIII^e siècle*, en «Revue d'Ascétique et de mystique», juillet 1930, p. 274.

65. S. ALBERTO MAGNO, *III Sent.*, dist. 35, art. 4, edit. cit., t. 28, p. 649a.

66. *Ibidem*, ad1, p. 649.

67. S. TOMÁS, *III Sent.*, dist. 34, q. 1, art. 2 c y ad 5.

68. *III Sent.*, dist. 35, q. 2, art. 3, q1a. 2.

69. *Ibid.*, ad 3.

314. S. Buenaventura sigue un camino medio, para quien el don de ciencia es especulativo y práctico a la vez; pero más principalmente práctico que especulativo. Escribe así: «Hay una ciencia que consiste en el entendimiento según que es inclinado e inclina a su vez; inclinado, digo, por la fe, e inclina al bien obrar; y ésta (ciencia) se funda sobre la fe y tiene origen en el don de la gracia, y tal es la ciencia que es don del Espíritu Santo.

Y por esto se ve claro cuál es el acto propio de este don. Pues su acto es dirigir las cosas que han de hacerse conforme a lo que exigen las reglas de la misma fe, a la cual pertenece dirigir las obras de misericordia, de tal modo que no sólo devuelva bien por bien, conforme a lo que dicta la ley natural, sino también bien por mal, según dicta la ley de la gracia a imitación del mismo Jesucristo, en quien hubo abundancia de gracia.

Y de ahí que a la misma ciencia *no sólo pertenece dirigir la acción, sino también le pertenece en consecuencia, conocer lo que es de fe, como fundamento de su dirección*, y después conocer la Humanidad de Cristo como *ejemplar* de su gobierno; de modo que este triple acto le conviene conforme a un triple respecto, a saber, uno respecto del objeto motivo; otro respecto de su fundamento; y el tercero respecto del ejemplar que lo incitó.

Y como el *principal* acto se toma del *objeto*, de aquí se sigue que *el principal acto del don de ciencia es dirigir la acción conforme dice S. Agustín*»⁷⁰.

315. Pero S. Tomás retractó expresamente en la II-II, q. 8, art. 6, lo que había enseñado acerca del don de entendimiento, de sabiduría y de ciencia, y categóricamente afirma que estos tres dones no son solamente especulativos y meros servidores de la vida contemplativa, sino que son también al mismo tiempo especulativos y prácticos, a semejanza de la fe divina, por la cual son regulados, y a la que prestan ayuda en esta vida. Sin embargo, no admite que estos tres dones, y en especial el de ciencia, sean más principalmente prácticos y secundariamente especulativos, sino que, por el contrario, afirma que son de suyo primariamente especulativos y de suyo secundariamente prácticos: lo mismo que dijo acerca de la fe divina⁷¹.

§ II

RESOLUCION DE LA CUESTION

316. CONCLUSION PRIMERA: *El don de ciencia es de suyo primeramente especulativo, y de suyo secundariamente práctico.*

70. S. BUENAVENTURA, *III Sent.*, dist. 35, art. unic., q. 2, edit. cit., t. III, p. 776b.

71. S. TOMAS, II-II, q. 4, art. 2, ad 3.

317. *Se aprueba.* Los medios deben ser proporcionados al fin y las derivaciones o consecuencias deben ser proporcionadas a los principios. Es así que el don de ciencia, lo mismo que el don de entendimiento y el de sabiduría son ciertos medios para la fe teológica, y unas consecuencias y derivaciones de ella; y la fe es al mismo tiempo especulativa y práctica, aunque de suyo primariamente especulativa, y de suyo secundariamente práctica. Luego del mismo modo el don de ciencia, lo mismo que el don de entendimiento y de sabiduría, es al mismo tiempo especulativo y práctico, de tal modo que es de suyo primariamente especulativo y de suyo secundariamente práctico.

La mayor consta, porque esos medios y derivaciones vienen a ser como conclusiones propias con relación a sus propios principios, o como efectos propios respecto de sus propias causas; consiguientemente lo que está esencialmente en los principios, o en las causas, también esencialmente, aunque a su modo, debe estar participado en los efectos y conclusiones.

La menor resulta clara por las palabras de S. Tomás citadas más arriba de I - II, q. 68, art. 4, ad 3; II - II, q. 8, art. 6; q. 9, art. 3: que estos dones se ordenan a ayudar a la fe en la percepción y penetración y en el juicio del propio objeto *material*, que, *en cuanto al modo*, se percibe imperfectamente por la fe, por lo mismo que es esencialmente oscura, e invidente. Por consiguiente, como el objeto formal *quod* de la fe, que es su objeto material *directo y principal*, es al mismo tiempo la Suma Verdad y el Sumo Bien⁷², de manera que lo es primariamente la Suma Verdad y secundariamente la Suma Bondad, se sigue que por el hábito de la fe directa y primariamente se percibe la Verdad Primera, y directa y secundariamente el Primer Bien; y por el don de ciencia, lo mismo que por el don de entendimiento y de sabiduría, se aprende directa y primariamente y se juzga resolutivamente la Verdad Primera, y directa pero secundariamente el Primer Bien y último fin. «Por lo cual es necesario —concluye S. Tomás— que el don de ciencia primera y principalmente mire a la especulación, a saber, en cuanto el hombre sabe *qué debe creer por la fe*; y secundariamente —y sin embargo directamente y no sólo accidentalmente— se extienda asimismo a la operación, según que por la ciencia de las cosas creíbles y de aquellas que siguen a las creíbles —a saber, los artículos de la fe y demás cosas reveladas acerca de las creaturas y de los hombres— somos dirigidos en el obrar»⁷³.

318. CONCLUSION SEGUNDA: *El don de ciencia difiere específicamente del don de consejo.*

72. II-II, q. 4, art. 2, ad 3.

73. II-II, 9, 3.

319. *Se aprueba.* El hábito especulativo y práctico al mismo tiempo, siendo de suyo primeramente especulativo y secundariamente práctico, difiere esencial y específicamente del hábito solamente práctico o, por lo menos, de suyo primeramente práctico. Es así que el don de ciencia es de suyo primeramente especulativo y de suyo secundariamente práctico, mientras que el don de consejo es hábito sólo y exclusivamente práctico, o por lo menos de suyo primeramente práctico. Luego el don de ciencia difiere esencial y específicamente del don de consejo.

La *mayor* es clara, porque lo especulativo y lo práctico, si se toman de suyo y en su significación primaria, esto es, por igual, son diferencias esenciales de los hábitos, como se ve por la división de los hábitos intelectuales y de la filosofía, donde se establece la primera división en especulativo y práctico.

La *menor* es clara también, porque el don de ciencia específicamente y de suyo es primeramente especulativo; mientras que el don de consejo —como también la prudencia, a la que inmediatamente y de suyo responde— es esencial y primariamente práctico, aunque tenga de suyo y secundariamente algo de especulativo, derivado de la cuasi sindéresis sobrenatural, que es la fe teológica y en cierto modo el don de entendimiento.

Por tanto, aunque no se admita que es únicamente práctico —sobre lo cual se tratará en su lugar—, sin embargo basta esto para que se distingan específicamente: porque se contraponen en aquello que de suyo y primeramente les conviene, y no coinciden a no ser en aquello que les pertenece secundariamente.

§ III

RESPUESTA A LAS DIFICULTADES

320. *Objeción primera.* La ciencia a la que se señala o atribuye la acción es una ciencia práctica. Es así que al don de ciencia es al que se le atribuye la acción, conforme a aquello de San Agustín: «la acción con que se hace uso de las cosas exteriores, se atribuye a la ciencia»⁷⁴.

321. *Respuesta:* *Distingo la mayor:* una ciencia a la cual se le señala o atribuye la acción, únicamente, de suyo y primariamente, es ciencia práctica, *concedo*; no únicamente, ni de suyo y primeramente, sino sólo secundariamente, es ciencia práctica, *distingo de nuevo:* es ciencia simplemente, de suyo y primariamente práctica, *niego*; es ciencia secundariamente práctica, *concedo*.

74. S. AGUSTIN, *De Trinit.*, lib. 12, cap. 14.

Contradistingo la menor: Al don de ciencia se le atribuye la acción secundariamente y de suyo en segundo lugar, *concedo*; primariamente, o también únicamente, *subdistingo*: según la opinión de S. Agustín, *pase*; según la verdad de la cosa, *niego*. Y *niego la conclusión y la consecuencia*.

La solución es clara por lo dicho. Sin embargo han de notarse las palabras medidas de S. Tomás: «Se le atribuye la acción, pero no única ni primariamente», sino en segundo lugar, esto es, de suyo y secundariamente como se dijo ⁷⁵.

322. *Objeción segunda*. La ciencia directiva de la piedad es ciencia práctica. Es así que la ciencia, que es don del Espíritu Santo, es directiva de la piedad, como se ve por las palabras de Gregorio. Luego la ciencia, que es un don del Espíritu Santo, es práctica.

323. *Respuesta. Distingo la mayor*. La ciencia que es únicamente, de suyo y primariamente directiva de la piedad, es ciencia práctica, *concedo*; pero la ciencia que no es únicamente, de suyo y primariamente, directiva de la piedad, sino sólo de suyo y secundariamente, es ciencia práctica, *distingo de nuevo*: es práctica, de suyo y secundariamente, *concedo*; es práctica única y primariamente, *niego*.

Contradistingo la menor: el don de ciencia es directivo de la piedad únicamente, de suyo y primariamente, *niego*; de suyo sólo en segundo lugar, *concedo*.

Y *niego el consiguiente y la consecuencia*.

S. Tomás dio la solución con una sola palabra diciendo: «y de este modo también —esto es, no únicamente ni de suyo primariamente, sino sólo de suyo secundariamente— dirige la piedad» ⁷⁶.

324. *Objeción tercera*: La ciencia poseída por solos los justos no es especulativa; porque lo que es tenido por los pecadores e injustos, no es sólo de los justos, como se ve claro por los términos; y la ciencia especulativa es poseída también por los pecadores e injustos, como consta por la experiencia, y lo atestigua aquello de Santiago: «el que conoce el bien y no lo practica, comete pecado» ⁷⁷. Es así que el don de ciencia es poseído sólo por los justos y de ningún modo por los pecadores. Luego la ciencia, que es un don del Espíritu Santo, no es especulativa, y, no dándose medio entre lo especulativo y lo práctico, será práctica.

75. II-II, 9, 3 ad 1.

76. II-II, 9, 3 ad 1.

77. Jac. 4, 17.

325. *Respuesta. Distingo la mayor*: La ciencia que es poseída sólo por los justos, específicamente como hombres o inteligentes, no es especulativa, *niego*; la que es poseída por los justos reduplicativamente como justos y santos, *subdistingo*; no es especulativa, únicamente *concedo*; no es especulativa de suyo y primariamente, y secundariamente práctica, *niego*.

Concedo la menor y niego la conclusión y la consecuencia.

La solución se ve clara también por lo dicho. Porque los justos, como justos, siendo tales por la gracia y la caridad, obran también, esto es, saben y quieren y obran por la gracia y la caridad; y por tanto, como por hábito o instinto sobrenatural. Por lo cual la ciencia y el entendimiento y la sabiduría de los justos, en cuanto justos, no son meramente abstractos y especulativos, sino que más allá de la altísima y profundísima contemplación que llevan consigo, son también secundariamente prácticos y afectivos, experimentales y místicos.

Por consiguiente, así como no cualquiera, y de cualquier modo que entienda, tiene el don de entendimiento, sino «aquel solamente que entiende como por hábito de la gracia» y por la unción del Espíritu Santo; así tampoco no cualesquiera que sepan algo de cualquier modo tienen el don de la ciencia, sino aquellos solos «que tienen por la gracia juicio cierto acerca de las cosas que han de creerse y practicarse; que en nada se apartan de la rectitud de la justicia» y de la verdad sobrenatural⁷⁸. Por lo cual de propósito se dijo: «el Señor condujo al justo por caminos *rectos* y le mostró el reino de Dios y le otorgó *la ciencia de los Santos*»⁷⁹.

**Art. 4.—Si al don de ciencia corresponde la tercera bienaventuranza,
a saber: bienaventurados los que lloran,
porque ellos serán consolados**

326. Seguidamente el santo Doctor inquiriere la bienaventuranza que corresponde al don de ciencia. Y como las bienaventuranzas evangélicas son como ciertos actos de los dones, buscar la bienaventuranza que corresponde al don de ciencia es lo mismo que investigar el *acto propio y ilícito de ella*.

Sin embargo como entre los dones y las bienaventuranzas no existen lazo estricto y necesario, por ello alguna vez no debemos buscar lo propio, sino lo apropiado y adaptado; y esto de algún modo sucede al presente.

78. II-II, 9, 3 ad 3.

79. *Sab.* 10, 10.

327. CONCLUSION: *Al don de ciencia, en cuanto es especulativo y en cuanto es un conocimiento perfecto, responde el deleite y la consolación; pero en cuanto es práctico y mira a las cosas creadas y humanas de modo práctico, le corresponde de suyo y primariamente el llanto y la tristeza, pero secundaria y consiguientemente le corresponde el deleite y el gozo.*

328. *Se prueba de la primera parte.* El don de ciencia, como consta por lo dicho en el art. 2, no sólo mira a las cosas creadas y humanas, sino también a las divinas e increadas, como objeto secundario y extensivo. Por consiguiente, en cuanto examina las cosas creadas y consiguientemente las divinas, llega a percibir la hermosura y bondad de unas y otras, y por ello, naturalmente, proporciona deleite y gusto; e igualmente cuando reflexivamente experimenta la misma ciencia, o la especulación o contemplación, el hombre se alegra y goza naturalmente; por lo cual el mismo S. Tomás expresamente concede que «el hombre goza en la consideración misma de la verdad» (ad 2). Por consiguiente, ya por el objeto, ya por el acto vital suyo cognoscitivo, el don de ciencia, en cuanto que es especulativo, causa directamente cierto gusto espiritual que puede llamarse cierta libación anticipada de la futura y perfecta bienaventuranza.

329. *Segunda parte.* Pero en cuanto este don se considera como práctico, en este caso se aplica a los actos humanos y a las cosas creadas en cuanto han de ser dirigidos en su uso a la bienaventuranza sobrenatural. Ahora bien, el hombre es muy débil en el estado presente, y muy inconstante y demasiado inclinado a las cosas sensibles corporales y presentes. Por tanto, por esta parte, ve que sólo Dios es nuestra verdadera bienaventuranza perfecta; por otra parte experimenta las infidelidades humanas, y cómo las cosas creadas le ofrecen ocasión para ir detrás de ellas y abandonar a Dios, según aquello: «las creaturas fueron hechas para odio y para lazo de los pies de los necios»⁸⁰, y así clama con el apóstol: «infeliz yo el hombre, ¿quién me librará de este cuerpo mortal?»⁸¹; y cuanto más experimenta esto y ve los peligros de pecar y la caducidad de las cosas de este mundo, llora; porque, como muy bien dice el santo Doctor, «a llorar mueve principalmente el conocimiento, por el cual el hombre se da cuenta de sus defectos y los de las cosas mundanas, según aquello del Eclesiástico, 1, 18: «el que acumula ciencia, acumula dolor»⁸², y así dice con el mismo Apóstol: «deseo verme desatado y estar con Cristo»⁸³; y con el Salmista: «¡Ay de mí que mi estancia se ha prolongado!»⁸⁴.

80. Sap. 14, 11.

81. Rom. 7, 24.

82. S. TOMÁS, I-II, q. 69, art. 3, ad 3.

83. Fil. 1, 23.

84. Salm. 119, 5.

Sin embargo, luego se consuela, «cuando el hombre, por el recto juicio de la ciencia, ordena las creaturas al bien divino»⁸⁵, juicio que procede de la gracia de Dios, por medio de la cual nos libramos y levantamos suficiente y sobreabundantemente⁸⁶.

Por consiguiente, como el don de ciencia es de suyo primariamente especulativo y también de suyo pero secundariamente práctico, el gusto y el gozo le convienen de suyo y primariamente; pero en segundo lugar le convienen el llanto y la tristeza, mientras estamos en esta vida mortal, mezclados con el consuelo de Dios, cuya ayuda nunca falta.

Porque si el llanto respondiese de suyo primeramente al don de ciencia, siempre le acompañaría. Y así el llanto debería permanecer también en la patria, como el don mismo de ciencia, lo cual es falso; puesto que allí solo permanece el consuelo. El llanto, por tanto, le corresponde accidentalmente, por razón de la caída del hombre, que ni existiría en los ángeles ni en Adán inocente.

Por donde ha de notarse que según la teoría de Agustín sobre el don de ciencia, el llanto sería lo primero que le correspondiera, como en efecto dice en las palabras citadas por S. Tomás en el argumento *sed contra*; mas como el santo Doctor corrigió la doctrina de Agustín acerca de la naturaleza de este don, según hemos visto en el artículo precedente, debía consecuentemente corregirse también en este punto; mas S. Tomás procedió modesta y reverentemente, como siempre, trayendo a Agustín al buen sentido⁸⁷.

85. S. TOMÁS, II-II, 9, 4 ad 1.

86. *Rom.* 7, 25; *II Cor.* 12, 9.

87. Para más ampliación véase el texto del art. 4 de S. Tomás y sus *Comentarios al Evangelio de S. Mateo*, cap. 5.

Distinción Tercera

EL DON DE LA SABIDURIA

(II-II, q. 45-46)

330. A continuación hemos de considerar el don de la sabiduría. Acerca del cual se presenta la duda de por qué S. Tomás lo pone como correspondiente a la virtud de la caridad, y no más bien como correspondiente a la fe. La *razón* de esta atribución creo que es doble: 1.º, por el *nombre*, que viene de *saber*, y *sabiendo* o *gustando*, como se dice después; y el gusto y la sabrosidad experimental de las cosas divinas pertenecen sobre todo a la caridad, por cuanto que consiste en el amor y amistad del hombre con Dios; 2.º, por la *realidad* significada por la palabra, porque entre todas las virtudes la más alta y perfecta es la caridad; y de la misma manera, entre todos los dones del Espíritu Santo, el mayor, el más alto, el más perfecto es el don de la sabiduría; por consiguiente era justo que el don supremo se atribuyese a la suprema virtud.

Tampoco es necesario encontrar perfecta y absoluta adaptación entre las virtudes y los dones, como se ha dicho en el tratado de los dones en general sino que basta poner cierta apropiación fundada en aquello que es esencial y principalísimo o característico por ambas partes para que verdaderamente pueda hacerse una síntesis; y esto, por la doble razón alegada, se encuentra en el caso presente.

331. En cuanto a la distribución de los artículos de esta cuestión, no se ve fácilmente el orden lógico. Si nos fijamos en la letra, podemos decir que considera tres cosas fundamentales: 1.º, su *existencia* como don del Espíritu Santo (art. 1), cuestión que el santo Doctor pone sobre cada uno de los dones en particular; 2.º, su *sujeto* propio, ya próximo o *quo*, a saber, la facultad o potencia del alma en la cual reside inmediatamente (art. 2-3); ya remoto o *quod*, es decir, el *hombre justo* adecuadamente, es decir, *solo* él (art. 4) y *todo* él (art. 5); 3.º, finalmente, el *acto* propio o la bienaventuranza que le corresponde, como hace para cada uno en particular (art. 6).

Y a continuación, lo mismo que hace con los demás dones, trata sobre el vicio o vicios opuestos al don de sabiduría, en la cuestión siguiente.

Sin embargo, en realidad de verdad, el santo Doctor, yendo más allá de la justificación de la existencia del don de sabiduría, propia y estrictamente dicho, por la cual se ve ya su cuasi género remoto (art. 1), se fija y determina la naturaleza y la esencia del don de sabiduría *en cuanto es un hábito*, por la determinación de la causa *cuasi material*, o de su *género* próximo, es decir, de la *cuasi materia in qua* (art. 2) y *circa quam* (art. 3), y de la *cuasi diferencia* específica o causa *cuasi formal* de él, a saber, del objeto *cuasi formal quo*, es decir, por cierta *connaturalidad* con las cosas divinas, y así difiere principalmente de la sabiduría adquirida, que es la sagrada teología (art. 4) y por el gusto o *experiencia afectiva* de las cosas divinas, y difiere principalmente de la gracia gratis dada, que se llama sermón de sabiduría (art. 5).

Después considera el don de sabiduría en orden a la bienaventuranza que le corresponde o a su acto propio (art. 6).

Según esto el tratado del don de sabiduría en santo Tomás, II - II, qq. 45-56, puede ordenarse así:

SOBRE EL DON DE SABIDURIA:

I) *En sí mismo* (q. 45).

A) *Absolutamente* o en sí en cuanto *hábito*:

a) su existencia y cuasi género remoto (art. 1)

b) su esencia:

1) cuasi género próximo, tomado de la causa *cuasi material*.

α) *in qua*: el propio sujeto (art. 2).

β) *circa quam*: el propio objeto material (art. 3).

2) cuasi diferencia específica tomada de la causa *cuasi formal* u objeto *formal quo* o medio de conocimiento:

α) como en *acto primero*: por la *connaturalidad con las cosas divinas*, de donde la diferencia respecto de la sagrada teología (art. 4).

β) como en *acto segundo*: por la *experiencia afectiva de las cosas divinas*, de donde la diferencia respecto de la gracia gratis dada del sermón de sabiduría (art. 5).

B) *Relativamente* a la bienaventuranza correspondiente, o en cuanto a su *acto propio* (art. 6).

II) *Sobre los vicios opuestos* al don de sabiduría, es decir, sobre la estulticia (q. 46).

A) Psicológicamente: razón de su oposición a la sabiduría (art. 1).

B) Moralmente:

a) Absolutamente o en sí misma (art. 2).

b) Relativamente a la raíz o al vicio capital de donde procede (art. 3).

SOBRE EL DON DE SABIDURIA EN SI MISMO

332. Antes de entrar en cada uno de los artículos han de decirse algunas cosas sobre la palabra sabiduría.

A) *Sobre el origen de la palabra y su significación etimológica.* Algunos escolásticos, guiados por ciertas palabras del Eclesiástico, que dice: «la sabiduría es fiel a su nombre»¹, creyeron que esta palabra era compuesta de *saber* y *ciencia* (sapi-encia), como si fuera *ciencia sabrosa*, esto es, dulce, deleitable, sabroso conocimiento. «Y por esto a propósito dice S. Agustín que el Hijo (= a quien se atribuye la sabiduría en lo divino) es enviado, cuando es conocido y *percibido* por alguien; porque la percepción significa cierta noticia experimental, y ésta se llama propiamente *sabiduría*, *cuasi ciencia sabrosa*, conforme a aquello del Eclesiástico (6, 23) *la sabiduría es fiel a su nombre*»². Por lo cual decían también que la sabiduría infusa difiere de la sabiduría adquirida o filosófica en que la filosófica tiene más de saber que de sabor; y la infusa «consiste más en el sabor que en el saber, y consiste más en el amor y la dulzura, que en la contemplación»³.

Sin embargo, el mismo S. Tomás, que había escrito las primeras palabras, en otro lugar dice: «si es éste, sin embargo, el sentido de aquella autoridad, que *no parece*; porque tal exposición no vale, a no ser según el nombre de sabiduría en lengua latina; no en la griega, y tal vez tampoco en otras lenguas»⁴. A pesar de todo, no puede hablarse, propiamente hablando, de una retractación respecto de lo que había escrito en la Primera Parte, puesto que ya antes, en las Sentencias, había dicho que «lo dicho en el Eclesiástico *no se entiende en cuanto a la semejanza del nombre con el sabor*, porque aquella semejanza, aunque se dé en la lengua latina, no se da, sin embargo, en las otras lenguas, sino que habla en cuanto al signifi-

1. *Eclo.* 6, 23.

2. S. TOMÁS, I, q. 43, art. 5, ad 2.

3. *In Canticum Canticorum*, segunda exposición, cap. 1; entre las obras de S. Tomás, edit. Vives. t. 18, p. 613b.

4. II-II, q. 45, art. 2, ad 2.

cado que todos entienden en la palabra sabiduría, cualquiera que sea la lengua en que se diga»⁵.

Mas por otra parte no son pocas las cosas menos correctas en estas afirmaciones: 1.º, porque la terminación *entia* no quiere decir composición de otra palabra, por ejemplo *scientia*, sino que es la flexión latina ordinaria para formar palabras abstractas, como paci-entia, provid-entia, sci-entia, contin-entia; sin que, sin embargo, sea necesario que la paciencia sea la ciencia de sufrir, providencia la ciencia de proveer, y así en los demás; es más, en este caso habría que decir que la ciencia sería como la ciencia de saber (*scientia sciendi*); 2.º, porque consta evidentemente que el Eclesiástico no habla de la etimología de la palabra sapientia; 3.º, porque es verdad que sapientia, en latín, viene de «sapiendo» (sabiendo) y «sapere» viene de sabor, como en seguida se dirá; 4.º, porque es falso que en griego σοφία no tenga la misma significación, como ahora se verá.

333. Por consiguiente sapientia, en latín, viene de la forma verbal *sapiendo*, del verbo *sapere*, que, a su vez, viene de *sapor* (sabor). *Sabor* objetivamente es una cualidad de las cosas que se percibe por el gusto, como la dulzura de la miel o de la manzana. S. Tomás define el sabor, según el sentido común, diciendo que «el sabor consiste en la humedad acuosa digerida de alguna manera»⁶; o de otro modo, tomado de Aristóteles⁷: «sabor no es otra cosa que una alteración hecha en la humedad acuosa por la sequedad terrestre, con añadidura de calor, que alterando la potencia del gusto, lo actualiza».

Distingue los sabores en simples o primarios, y compuestos o combinados y derivados, y dice que todos, lo mismo que los colores, pueden reducirse a siete⁸.

Los primarios son el sabor dulce y el amargo, a los cuales inmediatamente siguen el salado y avinagrado. Y de hecho hoy suelen distinguirse cuatro sabores fundamentales o cualidades gustativas puras, a las cuales llaman dulce y amargo, salado y agrio, avinagrado o ácido⁹.

Por consiguiente, *sabor* se toma objetivamente; *saber* se toma subjetivamente; esto es, percibir el sabor, gustarlo; *sabiduría* significa propiamente la acción de saber o gustar, de modo que es lo mismo que *degustación* y, consiguientemente, el *hábito* de gustar o de saber.

Finalmente, sabor, sabiduría, saber, vinieron del griego al latín, porque sabiduría se dice en griego σοφία de la raíz σαρ = tener sabor, tener gusto

5. *III Sent.*, dist. 35, q. 2, art. 1, q1a. 3, ad 1.

6. *II De Anima*, lect., 19, n. 488.

7. *In de sensu et sensato*, lect. 10, n. 141.

8. *II De anima*, lect. 21, n. 514; *De sensu et sensato*, lect. 11, n. 148-153.

9. FRÖBES, *Psicología experimental*, p. 130; *Psychologia speculativa*, I, p. 104; DONAT, *Psychologia*, pp. 85-86.

(objetivamente); por tanto de la misma raíz, *σαπ* viene en latín sabor y saber y sabiduría, y en griego *σᾰφία* = *σοφία*

334. B) *Sobre la fuerza de la palabra «sabiduría»*. Muy bien advierte S. Tomás que «sabiduría, según el uso de esta palabra, parece importar cierta *eminente suficiencia en el conocer*»¹⁰, esto es, *la máxima perfección en el conocer*; lo cual responde totalmente tanto al uso de hablar entre los latinos, como al origen de la palabra. «Porque —dice Cicerón— cualquiera que *percibe muy bien* lo que hay de verdad en una cosa cualquiera, y puede ver agudísima y rápidamente y explicar su razón, éste *suele* ser tenido por *sapientísimo* y *prudentísimo*»¹¹.

Y con razón se le atribuye a la sabiduría tal perfección. Porque el nombre de sabiduría viene, como se dijo, del acto del sentido del gusto; y el hombre en el gusto sobresale entre todos los animales, y entre los sentidos es el gusto el más seguro; porque va más inmediata e íntimamente a su objeto que los demás sentidos. Por lo cual dijo muy bien S. Tomás: «el hombre tiene el sentido del gusto más cierto que los demás animales, porque el gusto es un cierto tacto, y tiene el sentido del tacto más cierto que los demás animales, aunque en otros sentidos sea inferior a ciertos animales; pues hay algunos animales que ven mejor, oyen y olfatean mejor que el hombre; pero el hombre, según el tacto, difiere mucho de los demás animales en la certeza del conocimiento»¹².

Y aunque admita y sea verdad que el sentido de la vista es más perfecto, porque es más espiritual y se extiende a más objetos¹³, sin embargo no se puede negar que el sentido del gusto, por ser tacto, y por ser íntimo y continuado, es capaz de la máxima certeza en el sentir o conocer las cosas sensibles.

335. C) *Sobre el uso de la palabra «sabiduría»*. La palabra sabiduría se emplea de muchas maneras, y en cuanto al uso de la palabra, primeramente se dijo de la sabiduría humana *natural*, tanto particular y práctica, como universal y especulativa; después se extendió a designar la sabiduría divina natural; después, en el orden sobrenatural, se dice de la sabiduría propiamente humana y creada, y de la sabiduría metafóricamente dicha, esto es, ordenada a lo malo y a lo falso, salvada solamente la perfección en el modo de ordenar; y, finalmente, de la sabiduría increada, apropiada al Hijo o Verbo.

10. S. TOMÁS, *III Sent.*, dist. 35, q. 2, art. 1, q. 1.

11. TULIO CICERÓN, *I De Officiis*, cap. 5, edit. cit., t. III, pp. 261-262.

12. S. TOMÁS, *II de Anima*, lect. 19, n. 482; cf. *De sensu et sensate*, lect., 9, n. 120.

13. *I Metaph.*, lect. 1, n. 5-8.

336. a) *En el orden natural*, pues, sabiduría designa una gran habilidad y perfección: 1) en hacer alguna obra exterior, v. gr. en cantar, en hacer estatuas, y en otras cosas semejantes; 2) en la obra *interna* de las virtudes, y así se dice propiamente prudencia; 3) en conocimiento especulativo determinado, v. gr. del alma o del cielo; 4) en el conocimiento humano simplemente especulativo, y así es lo mismo que metafísica; 5) y como ésta es de las cosas divinas, y a Dios hay que atribuirle la máxima perfección, por eso la sabiduría se dice del sumo conocimiento de Dios.

337. b) *En el orden sobrenatural* alguna vez se toma por la sabiduría increada, atribuida por apropiación a la segunda persona de la Trinidad¹⁴. Tomada por la sabiduría creada en nosotros, los hombres, unas veces se toma propiamente, es decir, respecto de lo verdadero y de lo bueno, otras sólo metafóricamente, es decir, respecto de lo falso y de lo malo, y así se habla de sabiduría terrena, animal y diabólica¹⁵.

Y si se toma propiamente, unas veces se refiere a la sabiduría particular, respecto de algo determinado, es decir, respecto del orden de las acciones humanas; y ésta es la prudencia infusa; otras veces se refiere a la sabiduría universal o simplemente dicha, ya sea formalmente sobrenatural e infusa, como el *don* de sabiduría que pertenece a la gracia santificante; y el *sermón* de la sabiduría, que mira a las gracias gratis dadas; ya sea finalmente, virtual y radicalmente sólo sobrenatural, como nuestra sagrada teología.

La distinción fundamental de la sabiduría en sabiduría particular, o en un sentido determinado, y sabiduría universal, o simplemente tal, la explicó muy bien S. Tomás con estas palabras: «La sabiduría —como dice el Filósofo— es doble, a saber, universal y particular. Definiendo la particular dice que es una virtud por la cual el hombre llega a lo *último* de un arte cualquiera, como de la medicina, y por eso se habla del médico sabio, que es segurísimo en las cosas de medicina; y lo mismo de un sabio artífice, y así de lo demás...; la sabiduría universal se refiere a lo último en todas las artes y ciencias, y ésta es por la que el hombre se eleva al conocimiento nobilísimo de las causas, esto es, de las sustancias separadas y espirituales; y ésta, según el Filósofo, es la Metafísica, y según nosotros es la Teología»¹⁶.

He aquí, pues, el esquema de las diversas acepciones de la palabra «sabiduría».

14. I, q. 39, art. 8.

15. *Sant.* 3, 15; S. TOMÁS, *II-II*, q. 45, art. 1, ad 1.

16. *In Isaiam*, cap. 3, edit. Vives, t. 18, p. 690.

SABIDURIA:

I) *En el orden natural:*A) *Humana* o creada:

a) particular o en un determinado orden:

1) práctica:

α) en las obras exteriores: arte perfecta.

β) en las obras interiores: prudencia perfecta.

2) especulativa: ciencia o conocimiento en estado perfecto.

b) universal y especulativa, simplemente tal: la Metafísica.

B) *Divina* o increada: atributo de Dios naturalmente cognoscible.II) *En el orden sobrenatural:*

A) Increada o divina: atributo esencial de Dios sobrenaturalmente cognoscible, y, por apropiación, atributo de la Segunda Persona.

B) Creada, máxime la humana:

a) propiamente dicha, u ordenada a la verdad y al bien:

1) simplemente dicha o universal:

α) formalmente infusa:

— en cuanto a la substancia, perteneciente a la gracia santificante: el don de sabiduría.

— en cuanto al modo, perteneciente a las gracias gratis dadas: el sermón de sabiduría.

β) virtual y radicalmente sólo sobrenatural: Teología.

2) particular, en un ámbito determinado: la prudencia infusa y el don de consejo.

b) metafóricamente dicha, sobre el mal y la falsedad:

1) terrena

2) animal

3) diabólica.

**Art. 1.—Si la sabiduría debe contarse entre los dones
del Espíritu Santo**

338. CONCLUSION: *Existe cierta sabiduría sobrenatural que es el don del Espíritu Santo propia y estrictamente dicho.*

339. *Se prueba:* 1.º, por la *Sagrada Escritura*, en la cual se afirma que existe una sabiduría sobrenatural dada a nosotros por el Espíritu Santo. «Y descansará sobre él el Espíritu del Señor, *espíritu de sabiduría* y de en-

tendimiento...»¹⁷, y la Iglesia y los Padres ponen tal espíritu de sabiduría entre los dones del Espíritu Santo, propia y estrictamente dichos, como dijimos en la primera parte, de los dones del Espíritu Santo en general.

Y aunque se diga y sea muy verdadero que «toda sabiduría viene de Dios»¹⁸, sin embargo, en sentido especial, propio y perfectísimo se dice de la caridad: «el amor de Dios es honorable sabiduría»¹⁹, que viene de arriba, según aquello: «la sabiduría que viene de arriba, es primeramente pura, luego pacífica, modesta, indulgente, llena de misericordia y de buenos frutos, imparcial, sin hipocresía»²⁰.

340. 2.º, *por la razón teológica*. Dios no provee al hombre menos en el orden sobrenatural respecto al conocimiento de la verdad sobrenatural, que lo provee en el orden natural respecto al conocimiento de la verdad natural. Es así que respecto al conocimiento de la verdad natural, lo proveyó, además del entendimiento y de la ciencia, del hábito de sabiduría, con el cual pueda juzgar y ordenar todas las demás cosas por las causas más altas del orden natural. Por consiguiente, también respecto del conocimiento de la verdad sobrenatural debió proveerle, además del entendimiento (fe y don de entendimiento) y de la ciencia (= don de ciencia), de cierta sabiduría infusa, por la cual, mediante la unión y afinidad a las cosas divinas sobrenaturales de suyo, pueda juzgar y ordenar todas las demás.

Pero esta sabiduría es verdadera y propiamente hablando don del Espíritu Santo, ya porque mediante ella el hombre se hace prontamente dócil al movimiento del Espíritu Santo para formar juicio y ordenación de todas las cosas, aún sobrenaturales, mediante reglas divinas sobrenaturales, ya también porque al hombre espiritual, que gusta de las cosas divinas, le son atribuidas especialmente por Dios estas cosas, conforme a aquello: «el espiritual lo *juzga todo*»²¹, y también: «el Espíritu *todo lo penetra*, aun las profundidades de Dios»²².

Porque evidentemente es posible que el hombre alcance cierto conocimiento judicativo de las cosas divinas por experiencia afectiva de ellas, que ciertamente, según el orden de la divina providencia, se le debe al hombre justo con mayor razón que el conocimiento judicativo propio del don de ciencia. Por consiguiente, si se da de hecho cierta ciencia que es don del Espíritu Santo, con mayor razón debe darse una sabiduría sobrenatural, afectiva, mística, que es don del Espíritu Santo propiamente dicho.

17. *Isaias*, 11, 2.

18. *Eclo.* 1, 1.

19. *Eclo.* 1, 14.

20. *Sant.* 3, 17.

21. *I Cor.* 2, 15.

22. *Ibíd.*, v. 10.

341. Esta sabiduría difiere evidentemente de la simple sabiduría, meramente filosófica o metafísica; igualmente difiere de la sagrada teología, que es una sabiduría adquirida mediante el estudio a partir de las verdades de la fe, ya que ésta no basta para todo ni es necesaria a todos para la salvación; difiere asimismo de la fe teológica y del don de entendimiento, porque la fe de suyo y primariamente asiente a las cosas reveladas, y el don de entendimiento de suyo y primariamente las aprehende; mas la sabiduría de suyo y primariamente juzga conforme a ellas.

Sin embargo, ha de tenerse en cuenta que en este primer artículo se toma la sabiduría propiamente en cuanto es judicativa y no estrictamente como don del Espíritu Santo, esto es, uno de los siete dones, sino en sentido lato, por cierta sabiduría infusa o sobrenatural, no haciendo todavía distinción de las demás sabidurías infusas, si las hay. Porque lo sobrenatural, en cuanto infuso, sólo puede ser otorgado gratis por Dios; y por esta razón, toda sabiduría sobrenatural o infusa puede y debe llamarse don del Espíritu Santo.

Y de ahí el argumento: El hombre no debe ser menos rico en el orden sobrenatural que en el natural. Es así que en el orden natural, además de la sabiduría en sentido parcial o particular, posee la sabiduría simplemente dicha, que es la Metafísica; luego también en el orden sobrenatural, además de la sabiduría particular, que es la prudencia, o el don de ciencia, debe poseer también la sabiduría simplemente tal o universal, que sólo puede ser dada por Dios.

Por consiguiente basta hacer ver aquí que se da una sabiduría además de la simple virtud intelectual que se llama sabiduría.

Art. 2.—Si la sabiduría está en el entendimiento como en su sujeto

§ I

PRENOTANDOS

342. En este artículo investiga S. Tomás el sujeto propio, inmediato, o *quo*, del don de sabiduría; porque, por una parte, por razón del sabor, o dulzura, que trae consigo, parece pertenecer al afecto o voluntad; pero por otra, como es judicativa, parece pertenecer al entendimiento.

Pues, del mismo modo que respecto del sujeto propio de la fe había diversos pareceres²³, así también respecto del sujeto del don de sabiduría.

23. S. TOMÁS, II-II, q. 4, art. 2.

San Buenaventura parece decir que el don de sabiduría está a la vez en el entendimiento y en la voluntad, pero no igualmente, sino que primero y principalmente en el afecto o voluntad, y secundariamente en el entendimiento, como había dicho de la fe.

La razón es porque del propio sujeto de los hábitos ha de juzgarse según su propio acto. Es así que el acto propio del don de sabiduría es a la vez del entendimiento y de la voluntad, pero no igualmente, sino que primariamente y consumativa o elicitivamente es del afecto o voluntad, aunque incoativa e imperativamente sea del entendimiento. Luego el don de sabiduría está de suyo, primaria y formalmente, en la voluntad, aunque dispositiva y secundariamente esté en el entendimiento, y por cierto en el práctico. «El acto del don de sabiduría en parte es cognoscitivo y en parte es afectivo, de manera que empieza en el conocimiento y se consume en el afecto, según que el mismo gusto o sabor es un conocimiento experimental y dulce del bien; y así el acto principal del don de sabiduría propiamente dicho es de la parte afectiva»²⁴.

Lo contrario totalmente enseña S. Tomás, con quien está acorde en esto S. Alberto Magno: el don de sabiduría «no es un hábito formado de conocimiento y de amor, sino más bien una luz de suyo que tiene acto propio»²⁵, es decir, «es una luz de las cosas divinas bajo la cual se ven y se gustan las cosas divinas por experiencia...; por consiguiente, la luz que brilla y calienta para la ciencia de semejantes cosas divinas por el gusto de Dios en sus dones, sin los cuales no existe El, se dice a mi juicio don de sabiduría»²⁶. Por lo cual más bien que «amor de Dios conocido», debe decirse «conocimiento de Dios amado»²⁷.

§ II

SOLUCION DE LA CUESTION

343. CONCLUSION: *El don de sabiduría esencial y formalmente está sólo en el entendimiento como en sujeto, si bien causal y dispositivamente depende de la voluntad o afecto.*

344. *Se prueba la primera parte.* El don de sabiduría está formal y esencialmente, como en sujeto, en aquella potencia de la cual es elicitivamente

24. S. BUENAVENTURA, *III Sent.*, dist. 35, art. único, q. 1, edit. cit., t. III, p. 774; *Ibid.*, ad 3, 5 y 6.

25. S. ALBERTO MAGNO, *III Sent.*, dist. 35, art. 1, ad 1, secundae definit., edit. cit., t. 28, p. 645b.

26. *Ibid.*, ad primam definit., p. 645a.

27. *Ibid.*, ad 2am. def., ad 2, p. 645b.

el acto propio del don de sabiduría, porque el hábito es de quien es el acto. Es así que el acto propio del don de sabiduría es elicitivamente del entendimiento. Por consiguiente el hábito del don de sabiduría está esencial y formalmente sólo en el entendimiento como en su sujeto.

La premisa *menor* en la que únicamente hay dificultad, se demuestra así: el acto propio del don de sabiduría es *contemplar* o penetrar las cosas divinas, y *juzgar* de todas las demás, naturales y sobrenaturales, conforme a las cosas divinas y *ordenar* todas las cosas, naturales y sobrenaturales, según las divinas contempladas. Es así que estos tres actos, a saber: contemplar, juzgar y ordenar son elicitivamente actos del entendimiento y no de la voluntad. Luego el acto propio del don de sabiduría es elicitivamente acto del entendimiento y no de la voluntad.

345. *Segunda parte. Contemplar* las cosas divinas, *juzgar* de todo según ellas, y *ordenarlo* todo por ellas, puede hacerse de dos maneras: una abstracta y especulativa, según el perfecto *uso* de razón, esto es, mediante el estudio y el trabajo; otra concreta e instintiva y de forma experimental, por cierta connaturalidad con las cosas divinas. Ahora bien, la sabiduría sobrenatural, que es don del Espíritu Santo, contempla, juzga y ordena de este segundo modo, mientras que la sabiduría sobrenatural que se llama sagrada teología, juzga, ordena y contempla las cosas divinas del primer modo. Pero consta que para la connaturalidad con las cosas divinas se requiere la caridad, que reside en el afecto o voluntad, como en sujeto. Por consiguiente el don de sabiduría pende causal y dispositivamente de la disposición de la voluntad debida a la caridad. «Así, pues, concluye el santo Doctor, la sabiduría, que es don, tiene su causa en la voluntad, a saber, la caridad; pero la esencia la tiene en el entendimiento, cuyo acto consiste en juzgar rectamente»²⁸.

346. Esta doctrina la había expresado claramente en el III de las Sentencias al escribir: «la *sabiduría*, según el uso de su nombre, parece entrañar cierta suficiencia eminente *en el conocer*, de manera que: a) tenga en sí misma *certeza* de cosas grandes y admirables, que para otros son desconocidas; b) pueda *juzgar* de todas, porque cada uno juzga bien lo que conoce; c) pueda también *ordenar* a otros por dicha eminencia»²⁹. Ahora bien, «el don de sabiduría tiene eminencia de *conocimiento* por cierta unión con lo divino, a lo cual no nos unimos sino por el amor, de modo que quien se une a Dios sea un espíritu con él»³⁰, por lo cual también el Señor

28. S. TOMAS, II-II, 46, 2.

29. III Sent., dist. 35, q. 3, a. 1, q1a. 1.

30. I Cor. 6, 17.

dice³¹ que reveló a los discípulos los secretos del Padre, en cuanto que eran amigos. Y por eso el don de sabiduría presupone el amor como principio, y así está en el afecto; pero en cuanto a la *esencia* está en el conocimiento, por lo cual su acto parece ser, aquí y en el futuro, contemplar las cosas divinas amadas, y mediante ellas juzgar de lo demás, no sólo en lo especulativo sino también en las cosas prácticas, en las cuales el juicio se toma del fin»³².

Y por eso, porque es diverso el modo y el medio de juzgar y de ordenar y de contemplar las cosas divinas en el don de sabiduría y en la sagrada teología, estas dos sabidurías difieren específicamente, como difiere específicamente el hábito de la virtud moral del hábito de la ciencia moral³³.

Esta diferencia la expuso también hermosamente en otro lugar S. Tomás: «porque quienes mediante el estudio buscan la sabiduría, estudian por partes y también por largo tiempo; pero los que la tienen por el Espíritu Santo, la reciben rápidamente según Act. 2, 2: vino *de repente* un ruido del cielo, como de un viento que sopla fuertemente, porque los que tienen la ciencia por revelación divina, súbitamente se llenan de sabiduría, como aquellos que de repente se llenaron del Espíritu Santo»³⁴.

Art. 3.—Si la sabiduría es sólo especulativa o también práctica

§ I

PRENOTANDOS

347. Dado que el don de sabiduría está propia y formalmente en el entendimiento como en sujeto, como el entendimiento pueda ser especulativo y práctico, se pregunta a continuación si está en el entendimiento especulativo o en el entendimiento práctico como en sujeto.

San Alberto Magno parece decir que la sabiduría está en el entendimiento práctico como en sujeto; lo mismo que enseña por lo demás sobre la fe³⁵, y de la misma teología dice que es principalmente práctica³⁶. De ahí que diga del don de sabiduría que es acerca del fin, pero no a modo de verdad (porque en este caso es el don de entendimiento), sino a modo de *bien*, y «así es la sabiduría, llamada así más por el *sabor* que por el *saber*»³⁷. «La sabiduría se dice estrictamente del *sabor* de aquello que es

31. *Jn.* 15, 15.

32. *Ibid.*, q. 1a, 2.

33. I, q. 1, art. 6, ad 3.

34. *In Psalm.* 44, 1, edit. Vives, t. 18, p. 503a.

35. S. ALBERTO, *III Sent.*, dist. 23, art. 6.

36. *I Sent.*, dist. 1.

37. *III Sent.*, dist. 34, art. 3, edit. cit., t. 28, p. 625a.

simplemente sabroso, y esto no es sino en las cosas divinas; y por ello, la sabiduría es solamente de las cosas divinas»³⁸, porque la sabiduría es don del Espíritu Santo «en cuanto que es una emanación de la bondad divina, que contiene la dulzura de Dios»³⁹.

Santo Tomás en este asunto no estuvo siempre firme, porque en las *Sent.* y en I - II, q. 68, art. 4, enseñó que el don de sabiduría estaba solamente en el entendimiento especulativo como en sujeto, como lo había enseñado Guillermo de Auxerre y muchos otros; pero en esta II - II, q. 8, art. 6, retractó esto expresamente; y así como amplió el don de ciencia hasta la razón especulativa habiéndola antes unido solamente a la razón práctica, así extendió el don de entendimiento y de sabiduría al entendimiento práctico, siendo así que antes los puso solamente en el especulativo.

Por consiguiente al principio la posición de S. Alberto Magno y la de S. Tomás eran diametralmente opuestas, a saber, según S. Alberto el don de sabiduría estaba sólo en el entendimiento práctico; por el contrario, según S. Tomás tal don estaba sólo en el entendimiento especulativo.

Pero más tarde el santo Doctor mitigó su intelectualismo y eligió un camino medio, diciendo que el don de sabiduría está, a la vez, en el entendimiento especulativo y en el práctico, pero no de un mismo modo, sino de suyo primera y principalmente, en el entendimiento especulativo, y de suyo secundaria y extensivamente en el práctico.

§ II

SOLUCION DE LA CUESTION

348. *CONCLUSION: El don de sabiduría está al mismo tiempo en el entendimiento especulativo y en el entendimiento práctico; pero no de igual modo, sino que de suyo, primaria y principalmente está en el entendimiento especulativo, y de suyo secundariamente en el entendimiento práctico.*

349. *Se prueba la primera parte:* El don de sabiduría en cuanto a lo especulativo y práctico está en la misma condición que la fe teológica, que es la raíz de los dones cognoscitivos y a cuyo conocimiento más pleno y perfecto del objeto se ordenan como a fin. Es así que la fe teológica está al mismo tiempo, aunque no de igual modo, en el entendimiento especulativo y en el entendimiento práctico, como se dijo en el tratado de la fe, II - II, q. 4, art. 2. Luego igualmente el don de sabiduría está al mismo

38. *III Sent.*, dist. 35, art. 2, p. 647a.

39. *Ibid.*, art. 1, ad 3, circa primam definit., p. 645b.

tiempo, aunque no de igual modo, en el entendimiento especulativo y en el entendimiento práctico.

350. La *segunda parte* se esclarece por el mismo principio: en la misma relación en que está la fe teológica y el don de entendimiento con lo especulativo y lo práctico, lo está el don de sabiduría. Es así que la fe teológica de suyo, primaria y principalmente, es especulativa o cognoscitiva, y de suyo sólo secundariamente es práctica o directiva de los actos de virtud, y lo mismo ocurre con el don de entendimiento. Por consiguiente también el don de sabiduría de suyo primaria y principalmente, es especulativo, y por tanto está en el entendimiento especulativo; y de suyo sólo es secundariamente práctico, y está en el entendimiento práctico.

351. *Se confirma.* Del sujeto del hábito del don de sabiduría ha de juzgarse como del sujeto propio de su acto propio. Es así que el acto propio del don de sabiduría es de suyo primariamente contemplativo o especulativo, y sólo secundariamente de suyo es directivo y práctico, porque, según S. Agustín, el don de sabiduría está en la razón superior como en sujeto; y la razón superior, según él, se ordena a ver y consultar las razones eternas o divinas; y primero a verlas y contemplarlas y después a consultarlas para la dirección de los actos humanos. «A verlas —dice S. Tomás— según que las cosas divinas se contemplan en sí mismas; y a consultarlas en cuanto que mediante las cosas divinas, juzga de las humanas, dirigiendo los actos humanos por las reglas divinas»⁴⁰; y como «antes es considerar algo en sí mismo que compararlo con otro», por eso «pertenece antes a la sabiduría la contemplación de las cosas divinas, que es visión del principio; y después dirigir los actos humanos según las razones divinas»⁴¹; por lo cual, con buen acuerdo en primer lugar puso S. Agustín: «mirar» y en segundo «consultar». Por consiguiente también el mismo hábito del don de sabiduría de suyo está primariamente en el entendimiento especulativo, y sólo de suyo secundariamente en el entendimiento práctico.

Por consiguiente, así como la sabiduría divina es antes especulativa que práctica⁴², y nuestra bienaventuranza formal de suyo primero es especulativa y en segundo lugar práctica, como se ve por lo dicho en I - II, q. 3, art. 5, así la fe teológica y el don de entendimiento, ciencia y sabiduría, e incluso la misma sagrada teología, son al mismo tiempo especulativos y prácticos, y de suyo primero especulativos, y después prácticos⁴³, porque

40. II-II, q. 45, art. 3.

41. *Ibidem*, ad 3.

42. I, q. 14, art. 16.

43. II-II, q. 4, art. 2; q. 8, art. 3; q. 9, art. 3; I, q. 1, art. 4.

todas estas cosas son formalmente de orden divino e impresiones o grabaciones propias de la sabiduría de Dios.

Y por ahí aparece una nueva razón de la distinción del don de sabiduría de la virtud intelectual de sabiduría, o sea, de la metafísica, que es meramente especulativa y de ningún modo práctica⁴⁴; y a la vez también aparece, a modo de conclusión, la distinción del don de sabiduría del don de consejo, porque este don, o está sólo en el entendimiento práctico, o por lo menos de suyo primariamente está en el entendimiento práctico y no en el especulativo.

Por consiguiente, el sabor o dulzura del don de sabiduría no es algo constitutivo de ella, sino sólo algo que le sigue de suyo, *como propio* de ella, casi del modo mismo que se dijo de la fruición en el tratado de la bienaventuranza formal.

Art. 4.—Si la sabiduría puede estar sin la gracia en compañía del pecado mortal

352. Vista la diferencia del don de sabiduría de la virtud de la sabiduría, tanto meramente natural, esto es, la metafísica; como en cierto modo sobrenatural, a saber, la sagrada teología, es necesario aún distinguir esta sabiduría del sermón de sabiduría, que aunque sea formalmente sobrenatural o infuso, sin embargo, juzga por otro camino y de otro modo de las cosas divinas; y, como al principio se dijo, se completa en este artículo la distinción de la sagrada teología; y en el siguiente la distinción del sermón de sabiduría.

353. CONCLUSION: *El don de la sabiduría no puede existir con el pecado mortal.*

354. *Se prueba:* 1.º, *por una razón general.* Los dones del Espíritu Santo estrictamente dichos están en conexión con la caridad⁴⁵ e informados por la caridad. Es así que lo que está unido e informado por la caridad no puede darse al mismo tiempo con el pecado mortal, porque la caridad y el pecado mortal se oponen contrariamente. Por tanto, los dones del Espíritu Santo no pueden coexistir con el pecado mortal. Como la sabiduría es un verdadero don del Espíritu Santo, no puede coexistir con el pecado mortal.

44. II-II, 45, 3 ad 1.

45. I-II, q. 68, art. 5.

355. 2.^o, *por una razón propia y especial*. Ningún hábito cognoscitivo puede darse, sustraído su objeto formal *quo*, o el medio especial de conocer y de juzgar. Es así que el objeto formal *quo* o medio formal de conocimiento del don de sabiduría desaparece radicalmente por el pecado mortal. Por consiguiente el hábito del don de sabiduría no puede existir sin la gracia o con el pecado mortal.

La premisa *menor*, donde únicamente hay dificultad, se demuestra así: el medio formal con que el don de sabiduría juzga de las cosas divinas y por las cosas divinas, no es un medio abstracto y meramente especulativo, sino un medio concreto, vital y experimental, a saber, por cierta connaturalidad o afinidad o unión íntima con las cosas divinas. Es así que tal medio o tal afinidad o unión con las cosas divinas se hace mediante la gracia y la caridad, que se arranca radicalmente por el pecado mortal, en cuanto que nos separa de Dios como del último fin. Por consiguiente, el objeto formal *quo* o medio *quo* del don de sabiduría se quita radicalmente por el pecado mortal.

De ahí que se diga expresamente en la Sagrada Escritura: «la sabiduría no entrará en un alma malévola, ni habitará en cuerpo esclavo del pecado»⁴⁶.

Consta, pues, que el don de sabiduría pertenece a la gracia santificante, y que por esto es de suyo esencialmente sobrenatural e infusa. Por esto difiere radicalmente, y hasta puede separarse de la sabiduría meramente natural o sólo radicalmente sobrenatural, que puede poseerse con el pecado mortal. Así la sabiduría meramente filosófica, que es una virtud intelectual o metafísica, puede tenerse sin caridad y sin fe y consiguientemente con el pecado mortal y con el pecado de infidelidad; pero la sabiduría sólo radicalmente sobrenatural, es decir, la sagrada teología ciertamente no puede tenerse sin la fe o con el pecado mortal de infidelidad; pero muy bien puede tenerse con el pecado mortal o sin caridad. Y la razón es porque una y otra sabiduría es adquirida por el estudio y la inquisición de la razón; pero la sabiduría de que hablamos procede por un medio esencialmente sobrenatural e infuso.

Art. 5.—Si la sabiduría existe en todos los que se hallan en gracia

356. Finalmente en este artículo se completa la diferencia del don de sabiduría de toda otra sabiduría. Porque además de la sabiduría de que habla Isaías, 11, 2, y que propiamente es el don de sabiduría, todavía ha-

46. Sap. 1, 4.

bla S. Pablo de otra sabiduría, que llama sermón de la sabiduría⁴⁷, que es verdaderamente sabiduría de Dios, esto es, sobrenatural y de suyo infusa, según aquello: «hablamos la sabiduría de Dios escondida en el misterio»⁴⁸.

357. CONCLUSION: *La sabiduría que es don del Espíritu Santo estrictamente dicho, existe en todos y solos los que tienen gracia; mas la sabiduría, que es el sermón de la sabiduría, no existe en todos y solos los que están en gracia, ya que alguna vez se halla en los justos juntamente con el don; y otras en los pecadores sin el don de sabiduría.*

358. *Se prueba la primera parte:* Lo que de suyo sigue a la gracia y a la caridad, se halla en todos y solos los que están en gracia y en caridad. Es así que el don de sabiduría —lo mismo que los demás dones del Espíritu Santo— acompaña de suyo a la gracia y a la caridad. Luego el don de sabiduría, lo mismo que los demás dones del Espíritu Santo, se halla en todos y solos los que tienen la gracia y la caridad, esto es, en todos y solos los justos.

Sin embargo, no es necesario que se halle en ellos según el acto, sino que basta que se halle según el hábito porque el término don es término de hábito, conforme a aquello: «y descansará sobre él el Espíritu del Señor»⁴⁹. Y por ello, «los dementes bautizados, como también los niños (y los dormidos), poseen el hábito de la sabiduría, en cuanto es don del Espíritu Santo, pero no tienen su acto, a causa del impedimento corporal, por el que se impide el uso de la razón»⁵⁰.

359. *Segunda parte:* Las gracias gratis dadas no se hallan en todos y solos los justos, sino que unas veces se hallan en los justos y otras en los pecadores. Es así que el sermón de sabiduría —puesto que es sabiduría infusa— pertenece a las gracias gratis dadas, que reparte el Espíritu Santo a cada uno de los fieles, justos o pecadores, según le place. Por consiguiente, el sermón de sabiduría no se halla en todos y solos los justos, sino que unas veces se halla unida al don de sabiduría y otras veces separado.

Por consiguiente, cuando estas dos gracias de la sabiduría se hallan, a la vez, en uno mismo, como en los Apóstoles, sobre todo en S. Pablo, en este caso la sabiduría sobrenatural es mayor, o al menos se muestra mayor, por lo menos extensivamente, por cuanto no sólo sirve para procurar la salvación propia, sino también para la salvación de los demás. Esta mayor extensión —y a veces también mayor intensidad— o más alto gra-

47. I Cor. 12, 8.

48. *Ibíd.*, v. 7.

49. *Isaias*, 12, 2.

50. II-II, 45, 5 ad 3.

do, alguna vez se tiene «en cuanto a la contemplación de las cosas divinas, en cuanto que conocen algunos misterios más altos y los pueden dar a conocer a los demás»; otras veces «también en cuanto a la dirección de los actos humanos conforme a las reglas divinas, en cuanto que, conforme a ellas, pueden ordenarse no sólo a sí mismos, sino también a los demás»⁵¹. Y otras, finalmente, en cuanto a ambas cosas a la vez, a saber, en cuanto a la manifestación de las cosas divinas y a la dirección de los actos humanos de los demás.

Esta doctrina tiene mayor importancia en la mística, en la cual no ha de juzgarse solamente según una cosa material, sino según el medio formal⁵².

Art. 6.—Si la séptima bienaventuranza corresponde al don de sabiduría

360. A continuación, acerca del don de sabiduría ha de considerarse la bienaventuranza que le corresponde, que propiamente hablando es el acto propio del don.

Y se distinguen los actos en esta vida, que tienen razón de *mérito*; y los actos en la otra, que tienen razón de *premio*. Y en verdad, después de S. Agustín, los teólogos atribuyen a la sabiduría la séptima bienaventuranza, a saber, «bienaventurados los *pacíficos*, porque serán llamados hijos de Dios»⁵³. Por consiguiente, el efecto propio o acto del don de sabiduría en esta vida es *pacificar* y en la otra vida es *llegar a la perfecta filiación divina*.

361. Y esto consta del modo siguiente: son dos los actos principales del don de sabiduría: contemplar o juzgar de las cosas divinas, en cuanto es *especulativo*, y ordenar o regular las cosas creadas y humanas, en cuanto es *práctico*. Y aunque en absoluto y hablando de él en sí sea más especulativo y judicativo que ordenador y regulador, porque de suyo es primariamente especulativo y sólo secundariamente práctico, como está claro por el artículo 3, sin embargo en la vida presente, o en el estado de vía, se desenvuelve principalmente la razón de ordenación y regulación, mientras que en la otra perdura principalmente en juzgar y contemplar.

Por consiguiente, según esto, el don de sabiduría en la vida presente y en cuanto es ordenador, directamente y de suyo produce la paz en sí mismo y con el prójimo. Porque es propio del don del Espíritu Santo, en cuanto *ordenador* de los actos humanos, causar o producir la tranquilidad

51. II-II, 45, 5.

52. Cf. CAYETANO, *h. 1.*; y el mismo texto de S. Tomás.

53. *Mat.* 5, 9.

del orden en sí mismo y con el prójimo, esto es, la interior y la exterior. Ahora bien, el don de sabiduría, en cuanto es práctico, y en la vida presente, es sumamente ordenador y regulador de los actos humanos conforme a las razones divinas. Por otra parte, *la tranquilidad del orden es la paz*. Luego al don de sabiduría, en cuanto es práctico, responde como acto propio y efecto, la paz o pacificación⁵⁴.

362. Y efectivamente, para la *paz interior*, o en sí mismo, son necesarias dos cosas: a) *la huida del mal o del pecado*, que es contrario a la caridad y a la sabiduría directiva, y esto se atribuye a la sabiduría directivamente, y ejecutivamente al temor, según aquellas palabras: «el principio de la sabiduría es el temor de Dios»⁵⁵; b) *la aproximación y estabilidad en el bien*, en cuanto todas las cosas humanas se reducen al orden debido, y esto se atribuye a la sabiduría con estas palabras de Santiago: «lo que viene de arriba», la sabiduría, primeramente «es honesta», como alejando las corruptelas del pecado, y «después *pacífica*», que es efecto final de la sabiduría; y los medios por los que llega a la pacificación son la *moderación* y la docilidad, y por eso añade: «modesta, dócil».

Pero para la *paz exterior*, o con los demás, se requieren juntamente tres cosas: a) que no se oponga a sus bienes, y en cuanto a esto se dice: «aviniéndose con los bienes»; b) que se compadezca afectiva y efectivamente de sus males y por esto se añade: «llena de misericordia y de buenos frutos»; c) que los corrija caritativamente, respecto al mal de culpa, y por ello termina: «juzgando sin disimulo»⁵⁶.

363. Con otras palabras: la paz perfecta pide dos cosas, la paz interior, o en sí mismo, y la paz exterior, o con los demás prójimos.

En cuanto a la *paz*, esto es, a la *interior*, se requieren tres cosas: a) su *principio*, que es el alejamiento del mal que quita la paz, que en el caso presente es el mal de culpa, y por eso se dice de la sabiduría sobrenatural que viene de arriba, que es *casta* o *pura*, porque «el principio de la sabiduría es el temor de Dios»⁵⁷; b) la *consumación* o fin de ella, que es la perfecta paz y la tranquilidad de las partes del hombre entre sí y con Dios, y por eso dice Santiago acerca de la misma sabiduría, que es *pacífica*; c) *el proceso o movimiento desde que empieza hasta que termina*, a lo cual concurren dos cosas: 1) el *hombre mismo*, que interiormente debe pacificarse, y para ello debe esforzarse y trabajar mucho, ordenando todas sus cosas y reduciéndolas a la propia medida, y por eso se añade: *modesta*, esto es, que impone el modo a todo y por todos los medios; 2) *también*

54. II-II, 45, 6 c, y ad 1.

55. *Salmo* 110, 10.

56. *Sant.* 3, 17; S. TOMAS, II-II, 45, 6 corp. y ad 3.

57. *Salm.* 110, 10.

otros hombres con sus mensajes y ayuda, cuando el hombre no puede hacerlo él solo, y por eso se añade: *aconsejable*.

En cuanto a la *paz exterior*, o que ha de tenerse con los demás, concurren otras tres cosas: a) respecto a los *bienes* que otros poseen, de modo que no los repugne o contradiga, y por eso se dice: «conforme con sus bienes»; b) y respecto de los *males* que tal vez los aquejan: 1) si son *males de pena*, debe sentir compasión afectiva y efectivamente, interior y exteriormente, con el corazón y con las obras, y por eso se añade: «llena de misericordia y de buenos frutos; 2) y si son *males de culpa* deben ser corregidos caritativamente en cuanto sea posible; y por eso se concluye: «juzgando sin disimulo», no suceda que pretendiendo la corrección, logre saciar su odio.

364. Pero absolutamente y máxime en la *otra vida*, en cuanto es *especulativo o contemplativo*, causa directamente y de por sí la semejanza con Dios en cuanto es Verbo, o Hijo, que procede del conocimiento del Padre, o por vía de entendimiento y así el don de sabiduría, cuando mira directamente las razones divinas y las contempla, produce naturalmente una palabra semejante a ellas; por ello, por esta parte, formalmente y de suyo asimila al Hijo, que es sabiduría engendrada y consustancial. De ahí que le corresponda muy bien la filiación divina, conforme a aquello: «porque serán llamados hijos de Dios»⁵⁸, y a aquello otro: «a los que predestinó a ser hechos conformes a la imagen de su Hijo»⁵⁹.

Este doble efecto, manifestado de distinta manera en esta vida y en la otra, está muy bien expuesto por el santo Doctor en otro lugar con estas palabras: «el don de sabiduría, al que pertenece juzgar, ordenar o aprobar, las cosas espirituales que el entendimiento capta, juzgará y ordenará infalible y rectamente todo lo que de él dependa, ya sean aprehensiones, ya operaciones, y con ello se manifestará en el hombre cierta semejanza de Dios, cuyo nombre se toma precisamente de su atributo de proveer y juzgar; semejanza por la que el hombre se manifiesta hijo de Dios; y así en la séptima bienaventuranza, que se reduce a la sabiduría, se dice: *porque serán llamados hijos de Dios*.

Pero en el estado de *vía* obra más quitando los obstáculos que puedan impedir la antedicha ordenación que consiguiéndola, y por ello la pacificación se pone en la séptima bienaventuranza, en cuanto al estado de *vía*, por la cual procura aquietar lo que perturba la paz, que es el término de la antedicha ordenación, en sí mismo y también en los demás, que de algún modo le están sometidos»⁶⁰.

58. Mt. 5, 9.

59. Rom. 8, 29.

60. S. TOMAS, *III Sent.*, dist. 34, q. 1, art. 4.

**SOBRE EL VICIO OPUESTO AL DON DE SABIDURIA,
QUE ES LA ESTULTICIA**

365. A continuación hemos de hablar del vicio opuesto al don de sabiduría, que es la estulticia. Acerca de la cual S. Tomás estudia dos cosas: a) la misma estulticia *en sí misma* o tomada *absolutamente*, y esto de dos maneras, a saber: 1) la estulticia vista *psicológicamente*, por oposición al hábito o acto del don de sabiduría (art. 1); 2) *moralmente*, en cuanto opuesta a la caridad, que es la raíz y la forma del don de sabiduría (art. 2); b) después trata de la estulticia *por comparación a su primera raíz y causa*, esto es, de la reducción de este vicio o pecado a algún vicio *capital* (art. 3).

He aquí, pues, el orden de los artículos de esta cuestión.

La estulticia:

A) En sí misma o absolutamente:

a) Psicológicamente (art. 1).

b) Moralmente (art. 2).

B) En su causa o raíz (art. 3).

366. Son muchos los *nombres* que parecen tener afinidad con la palabra «estulticia». La palabra estulticia (en el latín *stultitia*) parece significar lo mismo que estolidez (*stoliditas*) o estupidez, puesto que *estolidez* y *estulticia* tienen la misma raíz y origen como si dijéramos estar en pie, sin hacer nada, sin moverse. De ahí que diga Cicerón: «son dos los géneros de las causas: uno que logra ciertamente con su fuerza lo que está bajo él, como el fuego quema; otro que no tiene naturaleza para obrar, pero sin él no se puede obrar, como si uno quisiera llamar al bronce causa de la estatua, porque sin él no puede ser hecha.

De este género de causas, sin el cual no se obra, unas son inmóviles, que no obran nada, estólicas (*stolida*) en cierto modo, como el lugar, el tiempo, los materiales, las herramientas y otras del mismo género; otras,

en cambio, muestran alguna cooperación para obrar y proporcionar cierta ayuda, aunque no sea necesaria»¹.

367. *Estupidez (stupiditas)* viene del latín *stupor* y *stupendo*. *Stupor* a su vez viene del griego *στόπος* (= *stipes* = estaca), de ahí que en latín se escriba alguna vez *stipeo*. Por eso, en virtud de la palabra, parece significar estación inmóvil e inactiva, como una planta o tronco o estaca. Y si alguno quiere derivarlo de *στόφω* (= cerrar, comprimir), de donde viene *estopa* con la que se tapan las rendijas y aberturas de las naves, en este caso la estupidez sería aquella cualidad con que se cierra la mente, es impenetrable, dura, de tal modo que en ella no pueda penetrar la verdad.

«Y esta *dureza* del alma, como la del cuerpo, que no siente cuando se quema, la tendría más por *estupidez* que por virtud»².

Y como esto ocurre por falta de salud y vigor del alma para conocer y entender, por ello en cuanto entraña falta de vigor se dice también *debilidad (imbecillitas)*; pero en cuanto expresa carencia de salud o de sentido, se llama *insania* o *insanidad*; y en cuanto significa carencia de sabiduría, que es la salud del alma, se llama *necedad (insipientia)*.

Y aunque Cicerón parece decir alguna vez que la locura y la demencia convienen con la necedad o insania, sin embargo de algún modo difieren de ellas, y parecen entrañar cierta nativa o connatural o congénita y radical estulticia, que es en verdad la *fatuidad*.

He aquí las palabras de Cicerón: «la palabra insania significa enfermedad (*morbum*) de la mente, esto es, falta de salud (*insanitas*) y enfermedad del alma, que los estoicos llamaron insania. Pero los filósofos llaman enfermedades (*morbos*) a todas las perturbaciones del alma, y niegan que cualquier estulto tenga estas enfermedades; y los que tienen enfermedades (*morbos*), no están sanos; y las almas de todos los necios (*insipientes*) están enfermas; por tanto todos los necios están enfermos.

Creían que la salud del alma consistía en cierta tranquilidad y constancia, y por esto a toda mente carente de ellas la llamaban insania, por la razón de que en un alma perturbada no puede haber salud, lo mismo que sucede en el cuerpo.

No es menos sutil aquello de que a la afección del alma, que carece de la luz de la mente la llamaran amencia y también demencia. De lo cual se ha de entender que quienes pusieron estos nombres a las cosas, pensaron lo mismo que, como recibido de Sócrates, retuvieron los estoicos: que todos los necios (*insipientes*) son enfermos. Porque el alma que padece algún morbo —los filósofos llaman morbos a estos movimientos perturbados, como acabo de decir— no está más sana que el cuerpo que se halla

1. TULIO CICERON, *Topica*, cap. 15, edit. cit., t. I, p. 582.

2. CICERON, *Pro domo sua*, cap. 36, edit. cit., t. V, p. 481.

enfermo. De aquí se sigue que la sabiduría es la salud del alma; y la falta de sabiduría (*insipientia*) es una cierta falta de salud (*insanitas*) que es la insania o demencia; y esto se percibe mucho mejor en las palabras latinas que en las griegas, de que se habla en otros muchos lugares»³.

S. Agustín enseña con toda exactitud la referida diferencia entre la estulticia y la fatuidad. «Porque —dice él— entonces comienza el hombre a ser sabio o necio, de manera que necesariamente se le llame lo uno o lo otro, cuando ya podría, si no hubiere negligencia, tener sabiduría, de modo que la voluntad sea culpable de viciosa necedad. Porque nadie tiene tan perdido el sentido que llame necio a un niño, aunque más absurdo sería querer llamarle sabio.

Por consiguiente, así como un niño no puede llamarse ni sabio, ni necio, aunque sea hombre, por lo que se ve que la naturaleza del hombre nace en un estado medio, que no llamarás ni necedad ni sabiduría; así también si alguno se hallare en aquel estado mental en que están aquellos que carecen de sabiduría por negligencia, nadie lo llamaría estulto si viera que no está así por vicio, sino por naturaleza. Porque no es estulticia cualquier ignorancia de las cosas que han de ser apetecidas o evitadas, sino la ignorancia viciosa.

Por lo cual tampoco a un animal irracional lo llamamos necio, porque no nació para ser sabio. Muchas veces, sin embargo, denominamos las cosas no con propiedad, sino por semejanza. Pues también la ceguera, siendo el mayor defecto de los ojos, sin embargo, no lo es en los perritos que nacen, ni puede llamarse con propiedad ceguera»⁴.

Por consiguiente, la necedad o estulticia propiamente dicha, según S. Agustín, es la carencia de sabiduría, no congénita, sino contraída o adquirida culpablemente.

Pero de la fatuidad dice: «¿Acaso alguno de vosotros es así de fatuo, que piense que la fatuidad no es un mal, diciendo la Escritura que el muerto ha de ser llorado siete días, pero el fatuo ha de ser llorado todos los días?»⁵. «¿Quién, pues, no sabe que los vulgarmente llamados *moriones* son fatuos por naturaleza de tal manera que a algunos de ellos apenas si se les reconocen las facultades de los animales?»⁶.

«¿Acaso podrás decir que la fatuidad no puede ser natural?»⁷.

Muy bien, pues, distinguió S. Tomás entre estulticia y fatuidad, por cuanto la *fatuidad* es siempre congénita y entraña la total carencia de juicio, mientras que la *estulticia* no siempre es congénita y entraña solamen-

3. TULIO CICERON, *III Tuscull. quaest.*, cap. 4-5, edit. cit., t. II, pp. 384-385.

4. S. AGUSTIN, *De libero arbitrio*, lib. III, cap. 24, n. 71, ML. 32, 1306.

5. *Eclo.* 17, 13.

6. S. AGUSTIN, *Contra Julianum Pelagianum*, lib. III, cap. 4, n. 10, ML. 44, 707.

7. *Opus imperfectum contra Julianum*, lib. III, cap. 160, ML. 45, 1313.

te imperfección o carencia parcial de juicio, esto es, juzga, pero tarde y mal. Por tanto el hombre fatuo «es estúpido en todo absolutamente»⁸; el estulto, en cambio, tiene en cierto modo discreción y juicio, pero muy obtuso o embotado.

368. De donde resulta que la *estulticia* se opone *privativa y contrariamente a la sabiduría*, porque o tiene algo de juicio, que pertenece propiamente a la sabiduría, o por lo menos puede tener o es capaz de tenerlo; la fatuidad, por el contrario, se opone negativamente, porque ni de hecho tiene juicio, ni es capaz de tenerlo, a no ser meramente radical y metafísicamente. Por consiguiente, la estulticia y la fatuidad están en la misma relación que la ignorancia y la nesciencia.

Esta contrariedad y oposición entre la estulticia y la sabiduría se halla muchas veces indicada en la Sagrada Escritura, no sólo en los Proverbios, Eclesiastés y Eclesiástico, donde aparece continuamente esta oposición entre la sabiduría y la estulticia, sino también en otros lugares. Así dice Pablo de los filósofos: «Diciendo que son sabios, se han hecho necios»⁹. «Porque está escrito: destruiré la sabiduría de los sabios y reprobaré la prudencia de los prudentes. ¿Dónde está el sabio? ¿Dónde el escriba? ¿Dónde el disputador de las cosas de este mundo? ¿Acaso no convirtió el Señor en necedad la sabiduría de este mundo? Pues ya que en la sabiduría de Dios no conoció el mundo a Dios por la humana sabiduría, quiso Dios por la necedad de la predicación salvar a los que creen; porque los judíos piden señales y los gentiles buscan la sabiduría; pero nosotros predicamos a Cristo crucificado, escándalo para los judíos y necedad para los gentiles; pero para los mismos judíos llamados y griegos, Cristo poder y sabiduría de Dios; porque lo que es necedad de Dios, es mayor sabiduría para los hombres; y lo que es flaqueza de Dios, es más fuerte que los hombres»¹⁰. «Nadie os engañe; si entre vosotros alguno se cree ser sabio en este siglo, hágase necio, para ser sabio; porque la sabiduría de este mundo es necedad ante Dios; porque está escrito: Sorprenderé a los sabios en su astucia, y también: Dios conoce que los pensamientos de los sabios son vanos»¹¹.

Y por cierto, como los contrarios están en el mismo género, así como el don de sabiduría es la mayor sabiduría que las creaturas racionales pueden participar, porque es acerca de lo más alto y por los más altos e íntimos principios, así la necedad opuesta a ella es la mayor estulticia. Por lo cual escribe con razón el santo Doctor: «*Sobre todo parece ser uno necio*

8. S. TOMAS, II-II, 46, 1 ad 4.

9. Rom. 1, 22.

10. I Cor. 1, 19-25.

11. I Cor. 3, 18-20.

cuando sufre defecto en la sentencia del juicio que se profiere *conforme a la causa altísima*; porque si falla en el juicio acerca de algo pequeño, por esto no se le llama a uno necio»¹².

369. Ahora bien, la estulticia o es formalmente un *vicio*, cuando se entiende propiamente de la estulticia que procede de *causa voluntaria*, en cuanto que el hombre hunde voluntariamente su sentido en las cosas terrenas y caducas, de donde se sigue que sus sentidos se vuelven ineptos y embotados para percibir y juzgar las cosas divinas divinamente, conforme a aquello: «El hombre animal no percibe las cosas que son del espíritu de Dios; son para él necedad y no puede entenderlas porque hay que juzgarlas espiritualmente»¹³; o es una *pena* que procede remota o próximamente del pecado original, a saber, cuando proviene de indisposición natural o congénita, y que propiamente se llama *fatuidad* o demencia, porque en este caso el necio personalmente no tiene culpa ninguna y por ello tampoco es pecado.

Tomada, pues, en el primer y estricto sentido, ya como necedad habitual, ya como necedad actual, todavía puede entenderse de dos maneras: una, como *vicio o pecado general*, que comprende toda falta de juicio sobre las cosas morales y divinas, y así se opone a la sabiduría, es decir, a la prudencia tomada en sentido lato por cualquier conocimiento o juicio moral recto, y de este modo parece tomarla Agustín, y, sin duda, así era tomada por los estoicos y por Cicerón, el cual dice que «todos los necios son sin duda misérrimos, sobre todo porque son necios; porque ¿qué cosa puede haber más mísera que la necedad?»¹⁴; «la necedad, según el parecer de todos los filósofos, es un mal mayor que si se ponen juntos todos los males de fortuna y del cuerpo»¹⁵; y en este sentido no se toma al presente; otra como *vicio o pecado especial*, directamente opuesto al don de sabiduría y a los preceptos de la divina contemplación de la verdad, y así evidentemente se toma aquí; ya que los contrarios deben de tomarse en el mismo género, y el don de sabiduría es un hábito especial, específica y esencialmente distinto de los demás, como consta por lo dicho.

370. Finalmente es fácil señalar la *raíz* de la estulticia. Porque si hablamos de la estulticia transitoria, que procede inmediatamente de la indisposición momentánea del cuerpo, la estulticia principalísimamente proviene de la ira, que «por su agudeza trastorna sobremanera la naturaleza

12. S. TOMAS, II-II, q. 46, art. 1 ad 1.

13. I Cor. 2, 14.

14. TULIO CICERÓN, *I de natura deorum*, cap. 9, edit. cit., t. II, p. 509.

15. *Ibid.*, lib. III, cap. 32, loc. cit., p. 644.

del cuerpo»¹⁶; y por eso los airados se llaman locos (*insani*), y los que son arrebatados de la ira se dice que están en furia o furiosos, porque de hecho se encuentran fuera de razón y sin juicio; pero de esta estulticia no hablamos principalmente en este tratado.

Hay, pues, otra estulticia propiamente dicha, que hace al hombre actual y habitualmente incapaz o inepto para juzgar de las cosas espirituales y divinas según las propias causas que son divinas y que obran de modo divino. Y esta ineptitud o incapacidad o defecto de sano juicio, debe provenir de la causa contraria a aquella de la que proviene el juicio recto del don de sabiduría. Es así que el recto juicio del don de sabiduría viene de la unión con Dios, que es espiritual sobre todo, y por ello la sabiduría es sumamente casta y pura, como se ha dicho más arriba. Por consiguiente el defecto del juicio peculiar de la estulticia debe provenir de la unión afectiva a las cosas corporales, sobre todo a aquellas que absorben el alma y sumergen el espíritu en el lodo de la materia, y esto es precisamente la lujuria.

Y no es extraño que así sea, porque el embotamiento del sentido y la ceguera de la mente, que se oponen al don de entendimiento, provienen también de la lujuria, como allí se dijo; y en la lujuria es donde el hombre se vuelve y se muestra más animal.

16. S. TOMAS, II-II, q. 46, art. 3 ad 3.

Distinción Cuarta

EL DON DE CONSEJO (II-II, q. 52)

371. Acerca del don de consejo, conforme al esquema que el santo Doctor propuso en el prólogo de toda la parte II-II, habrían de considerarse dos cosas: 1.º, sobre el don mismo de consejo; 2.º, sobre los vicios opuestos a él.

Pero como los mismos vicios que se oponen a la virtud de la prudencia —a la que corresponde el don de consejo— se oponen también a su manera al don de consejo, de ahí que toda la consideración propia se reduce a la investigación del don mismo de consejo.

Acerca de lo cual S. Tomás inquiriere dos cosas: 1.º, el don mismo de consejo *en sí*, o en cuanto es un *hábito* divinamente infundido (art. 1-3); 2.º, sobre el mismo don de consejo en relación a la bienaventuranza que le corresponde, que será su *acto* propio o apropiado, y por ello considera el don de consejo en cuanto *acto* (art. 4).

En cuanto a los tres primeros artículos, además de la justificación de la existencia del don de consejo por su necesidad y finalidad (art. 1) considera su naturaleza propia o específica, en cuanto difiere especialmente del don de ciencia (art. 2), y finalmente resuelve cierta dificultad especial sobre su permanencia en la otra vida (art. 3).

Por consiguiente podemos decir que considera tres cosas: a) su existencia o necesidad y, por consiguiente, su género próximo en cuanto es un don del Espíritu Santo contradistinto de la virtud que le corresponde (art. 1); b) su esencia o diferencia específica del don de ciencia (art. 2); c) su propiedad, a saber, su duración o permanencia en la otra vida, que parecía que suscitaba cierta dificultad (art. 3).

**Art. 1.—Si el consejo debe colocarse entre los dones
del Espíritu Santo**

§ I

PRENOTANDO

372. Esta palabra *consejo* se toma en muchos sentidos: 1.º, por el *acto* de aconsejar sobre los medios aptos o más aptos para obtener un fin que se intenta, y así es uno de los actos humanos del cual hable S. Tomás en la I-II, q. 14; 2.º, por el *objeto* o *cosa* o *medio* mismo proporcionado por el acto de consejo, como cuando decimos: éste es mi consejo, o el tuyo; y así se distingue el consejo del precepto, y, consiguientemente es algo constituido por la razón que aconseja a modo de cierta proposición, como lo es también el precepto, y de este modo decía S. Pablo: «no tengo precepto alguno acerca de las vírgenes, pero doy mi consejo»¹; y generalmente se dice que el precepto se refiere a los medios absolutamente necesarios para conseguir el último fin; en cambio el consejo es de los medios mejores y más aptos, o para mejor ser, y por eso son sobre los medios arduos y más difíciles; 3.º, por el *hábito* de aconsejar, y así es la εὐβουλίᾱ que es cierta virtud secundaria, aneja a la virtud de la prudencia, adquirida o infusa; 4.º, finalmente, por cierto hábito de recibir consejo de Dios por cierta conaturalidad, con las cosas divinas y docilidad a sus inspiraciones y sugerencias, con que nos lleva por camino recto hasta el último fin sobrenatural.

Evidentemente, como los dones del Espíritu Santo son ciertos hábitos, como consta por el tratado de los dones en general², en este artículo, cuando se pregunta «si el consejo debe colocarse entre los dones del Espíritu Santo», el consejo debe tomarse por un hábito, y no sólo por un acto u objeto.

§ II

SOLUCION DE LA CUESTION

373. CONCLUSION PRIMERA: *Existe un hábito divinamente infundido a modo de consejo, que es un don del Espíritu Santo propia y estrictamente dicho.*

1. I Cor. 7, 25.

2. I-II, q. 68, art. 3.

374. *Se prueba:* 1.º, por *Isaías* en el cap. 11, 2-3, donde habla de los dones del Espíritu Santo propia y estrictamente dichos, como todos reconocen. Es así que entre tales dones se encuentra precisamente el don de consejo, que es a modo de hábito, porque dice: «y *descansará* en él (= he aquí el hábito)... el *espíritu* (= he aquí la infusión o inspiración) del *consejo* y de fortaleza». Por consiguiente se da de hecho un hábito infundido que es el don de consejo.

375. 2.º, *por la razón teológica.* Dios no provee al hombre menos en el orden de conseguir el fin sobrenatural por medio de hábitos sobrenaturales e infusos, que proveyó en orden a conseguir el fin natural por la habilidad o capacidad de tener o de adquirir las virtudes naturales. Es así que en el orden natural, además de las virtudes intelectuales especulativas, a saber, el entendimiento, la sabiduría, y la ciencia, le dio medios y fuerzas para adquirir las virtudes intelectuales prácticas, a saber, el arte, y sobre todo la prudencia, entre cuyas partes potenciales, está la *εὐβουλία* que es la virtud de aconsejar bien. Por consiguiente también en el orden sobrenatural para conseguir del modo debido el fin sobrenatural, debió proveerle no sólo de entendimiento, sabiduría y ciencia infusas, sino también de prudencia y *εὐβουλία* infusas.

Es necesario por tanto que se dé cierta *εὐβουλία* sobrenatural e infusa, que no puede darse sino como don de Dios, y por tanto tal *εὐβουλία* se llama con razón y es don del Espíritu Santo.

De donde aparece ya la diferencia específica de esta *εὐβουλία* de la *εὐβουλία* adquirida o filosófica o natural, que es mera virtud.

Pero, además y sobre la virtud adquirida de prudencia y de *εὐβουλία* existe la *virtud* infusa y sobrenatural de prudencia y de *εὐβουλία* y por tanto es necesario todavía ver si tal *εὐβουλία* sobrenatural es suficiente, o si es necesario que se dé otra *εὐβουλία* especial y superior, que sea propia y antonomásticamente don del Espíritu Santo.

376. CONCLUSION SEGUNDA: *El don de consejo es cierta εὐβουλία sobrenatural esencialmente distinta de la virtud de la εὐβουλία ya adquirida ya infusa.*

377. *Se prueba.* En donde hay diversa razón formal de aconsejar bien acerca de los medios para el fin de la vida humana, allí hay también distinta especie de *εὐβουλία*. Es así que se da cierta razón formal para aconsejar sobre los medios para el fin de la vida humana en la virtud adquirida de *εὐβουλία* y en la virtud infusa del mismo nombre y en el don de consejo. Por consiguiente, el don de consejo difiere específicamente de la virtud adquirida y de la virtud infusa de *εὐβουλία*.

La premisa *mayor* es clara, porque los hábitos y las virtudes se especifican por la razón formal del objeto; por consiguiente donde hay diversa razón formal, hay diversa especie.

Y la premisa *menor*, en donde únicamente existe dificultad, se hace ver de este modo: aconsejar bien sobre los medios para el fin de la vida humana según la luz de la *razón humana*, ya sola ya ayudada por la luz sobrenatural de la fe, y aconsejar bien según la *misma razón divina*, difieren específicamente entre sí, como difieren específicamente la razón humana y la razón divina, y difieren específicamente también entre sí la razón humana sola y la razón humana ilustrada y ayudada por la luz sobrenatural de la fe. Es así que la virtud adquirida de εὐβουλία aconseja bien acerca de los medios para el fin de la vida humana según la luz pura y natural de la razón *humana*, y la virtud infusa de εὐβουλία aconseja bien acerca de los medios para el fin de la vida humana según la luz de la razón *humana* ilustrada y ayudada por la luz sobrenatural de la fe; y el don de consejo aconseja bien acerca de los medios para el fin de la vida humana según la luz de la *misma razón divina*. Por consiguiente es diversa la razón formal de aconsejar en la virtud de la εὐβουλία adquirida y en la virtud de la εὐβουλία infusa, y en el don de consejo. Por lo cual estas tres cosas difieren específicamente entre sí.

378. Y ciertamente la necesidad de esta triple razón formal de aconsejar es clara: la *primera* o natural, porque «es propio de la criatura racional que se mueva por inquisición de la razón a hacer algo» y a conseguir su fin connatural, y «esta inquisición se llama consejo»³; la *segunda* o infusa, porque el hombre está destinado a un fin sobrenatural, y por eso debe moverse sobrenaturalmente por su consejo, ilustrado y ayudado por la luz de la fe para hallar los medios proporcionados a tal fin; la *tercera*, finalmente, porque la razón humana, ya sola, ya ilustrada remotamente por la luz de la fe, no puede comprender todos los singulares y contingentes que pueden presentarse y acerca de los cuales cae el consejo, y por esto *los pensamientos de los mortales son tímidos e inciertas nuestras providencias*»⁴; por lo cual el hombre necesita ser dirigido especialmente, en la búsqueda del consejo, por Dios, que todo lo comprende, lo pasado, lo presente y lo futuro, y las cosas futuribles y las posibles, porque todas ellas son claras y patentes a sus ojos; «y esto sucede por el don de consejo, por medio del cual el hombre es dirigido como por consejo recibido del mismo Dios»⁵.

3. II-II, 52, 1.

4. Sab. 9, 14.

5. S. TOMÁS, II-II, 52, 1 ad 1.

Sin embargo, este consejo recibido de Dios a veces está de suyo y primeramente ordenado a la utilidad de los demás, como se dice de Simón Macabeo: «Ahí está Simón, vuestro Padre, que es *Varón de consejo*»⁶, y en este caso pertenece a la gracia gratis dada, y no es propiamente hablando don del Espíritu Santo en sentido estricto; pero otras veces se recibe de Dios de suyo y primeramente para la propia santificación y unión con Dios, y entonces pertenece a la gracia santificante y es don de consejo propia y estrictamente dicho⁷.

En una palabra, pues, podemos decir: a) la *virtud* de la εὐβουλία es de suyo y primariamente consejera *activa* y recta; b) el *consejo*, que es una gracia gratis dada, es de suyo y primariamente recto consejero, fiel receptor pasivo del consejo Divino que ha de ser transmitido o comunicado a otros, y esto a modo de acto o pasión pasajera; c) y el *don de consejo* es cierta disposición habitual por la que el hombre justo se hace de suyo y primariamente receptivo, recta y prontamente, del consejo divino para su propia salvación y santificación, o para aquellas cosas que son necesarias o útiles para conseguir su eterna salvación; por esta pasividad y bajo ella, la razón humana es conducida por el Espíritu Santo y a la vez obra elicitivamente dirigiendo con eficacia e infalibilidad sus actos al fin de la vida eterna; por lo cual con razón se dijo: «mi consejo son tus justificaciones»⁸.

Art. 2.—Si el don de consejo responde a la virtud de la prudencia

379. La razón de dudar nace de lo que acabamos de decir; porque el consejo responde directamente a la εὐβουλία que es una parte potencial de la prudencia, pero no directamente a la misma prudencia; por otra parte, como la parte potencial de la prudencia es más imperfecta por su naturaleza que la misma prudencia, mientras que, por el contrario, la noción de don entraña una perfección mayor que la misma virtud intelectual a que responde, parece que no se dice bien don de consejo; se debiera decir mejor don de prudencia.

Además, como de hecho en este artículo se trata del sujeto propio y del objeto propio del don de consejo, ya que de otro modo no puede hacerse comparación con la virtud que le corresponde, por lo mismo aparecerá la distinción entre el don de consejo y el don de ciencia.

6. I Mac. 2, 65.

7. S. TOMÁS, II-II, 52, 1 ad 2.

8. Salm. 118, 24.

380. Por consiguiente, al primer punto *ha de decirse que el don de consejo está muy bien denominado por aquello que tiene de más formal y primario, aunque en consecuencia no se limite al solo consejo, sino que también se extiende al juicio y al imperio, o mandato.*

381. *La razón de la primera parte* es porque los dones del Espíritu Santo, en cuanto están en nosotros son antes pasivos que activos, porque son antes principios o disposiciones para recibir la moción y dirección del Espíritu Santo, que para hacer y efectuar actos y operaciones bajo, por y con tal moción del Espíritu Santo. Es así que entre estas tres cosas: consejo, juicio e imperio, el imperio y el juicio dicen, por razón de su nombre, cierta moción activa y propia, mientras que la palabra consejo es más bien de aprendiz y paciente o recipiente y sólo consiguientemente de agente y productor. Luego, conforme al valor de la palabra, *consejo* responde mucho mejor al elemento formal y primordial del don del Espíritu Santo que el nombre de juicio o imperio.

382. *Segunda Parte.* Resulta también clara, porque de esta pasividad perfectísima que se tiene por los dones del Espíritu Santo, se sigue una actividad perfectísima elicitiva y, en consecuencia, directiva de la facultad humana por El movida. Ahora bien, al consejo, a modo de natural complemento y fin, siguen el juicio y el imperio. Luego la facultad movida por el Espíritu Santo, mediante el don de consejo, bajo El, con El y por El se mueve también a juzgar e imperar recta y divinamente acerca de los medios sobrenaturales para conseguir el fin último.

Por consiguiente muy bien dice el santo Doctor que «juzgar y mandar (de suyo y primariamente y según el significado de la palabra) no es del movido sino del que mueve; y como en los dones del Espíritu Santo, la mente humana no es (de suyo y primariamente) motora, sino más bien movida..., de ahí que no fue conveniente que el don que corresponde a la prudencia se llamara juicio (= don de juicio) o imperio (= don de imperio), sino consejo (= don de consejo), con que puede significarse la moción (pasiva) de la mente aconsejada por otro consejero»⁹.

Y, sin embargo, como «quien mueve movido, por lo mismo que es movido mueve», de ahí se sigue que la mente humana, por lo mismo que es dirigida por el Espíritu Santo (por cuanto que de El recibe el consejo), se hace capaz (para aconsejar activamente, juzgar y mandar, esto es) para *dirigirse a sí mismo*¹⁰.

Por tanto, el don de consejo no se limita solamente a recibir consejo de Dios, sino que consiguientemente procede a elaborar activamente el acto

9. S. TOMAS, II-II, 52, 2 ad 1.

10. II-II, 52, 2 ad 3.

de consejo, de juicio y de imperio, a que, por su naturaleza, se ordena el consejo. Por lo cual justamente dice Juan de Santo Tomás que al don de consejo, «no sólo pertenece aconsejar bien y juzgar de lo que se ha de hacer, sino también imperar bien y aplicar lo juzgado a lo que se ha de hacer»¹¹.

Y así el don de consejo es, de suyo y primariamente, consejero pasivo, esto es, receptor del consejo divino; y, de suyo secundariamente, es consejero activo, judicativo e imperativo, esto es, elicitivo.

383. En cuanto al segundo punto *ha de decirse que el don de consejo está en la razón práctica inferior como en sujeto, puesto que se ocupa acerca de lo operable, en particular, acerca de lo que se ocupa también la prudencia*¹².

Y por ahí aparece su *diferencia del don de ciencia*, porque el don de ciencia está ciertamente en la razón como sujeto, pero de suyo y primariamente está en la razón especulativa, y no en la práctica, al no ser en segundo lugar; por el contrario, el don de consejo está de suyo y primariamente, y quizás también únicamente, en la razón práctica. Digo *de suyo primariamente por lo menos*, porque tal vez alcance también algo de la especulación, en cuanto que *consulta* las razones eternas para regular y dirigir por ellas nuestras acciones temporales; por lo cual connotativa y como indirectamente parece tener algo de especulación, y por esto podría decirse que secundariamente se halla también de algún modo en la razón especulativa; pero esto no impide la diferencia específica asignada.

En este asunto S. Tomás hizo cierto progreso, porque antes había enseñado que el don de ciencia se hallaba asimismo en la razón práctica, y por ello era más difícil señalar su diferencia del don de consejo; por lo cual asignaba a la certeza del juicio la diferencia de uno y otro, en cuanto que en el don de ciencia habría una certeza absoluta, mientras que en el don de consejo habría solamente cierta certeza condicionada y estimativa¹³, y asimismo atribuía al don de ciencia el *juzgar* y al don de consejo sólo pertenecería *encontrar*, como si dijera que al don de consejo pertenece *únicamente* indagar o aconsejarse sobre la acción, mientras que al don de ciencia pertenecería *juzgar* e *imperar* de algún modo¹⁴; pero en este caso no pertenecería propiamente a la prudencia sino a la εἰσβολία. De donde aparece de nuevo por qué al don de consejo, como es finalmente concebido por S. Tomás, pertenece el consejo, el juicio y el imperio, porque ya

11. JUAN DE STO. TOMÁS, *Curso Teológico*, I-II, disp. 18, art. 5, n. 20.

12. S. TOMÁS, II-II, 52, 2 ad 2.

13. *III Sent.*, dist. 35, q. 2, art. 3, q. 2; y art. 4, q. 1.

14. *Ibid.*, art. 4, q. 2.

no existe razón para distinguir por razón de estos actos el don de ciencia del don de consejo.

Y esto precisamente, es decir, que el don de consejo corresponde a la εὐβουλία y no a la misma prudencia —a la que propiamente respondería el don de ciencia— lo concede expresamente el santo Doctor en III Sent., dist. 35, q. 2, art. 4, q. 2, ad 3. Por donde aparece de nuevo toda la fuerza de la cuestión propuesta en este artículo: si el don de consejo responde a la prudencia.

384. En cuanto al *objeto propio* o materia de que se ocupa el don de consejo, en tiempo de S. Tomás se pensaba ordinariamente que eran los actos arduos y de perfección, o supererogación, lo que se dice materia de consejo, en cuanto se distingue de la materia de precepto. Así S. Alberto Magno, que dice: «los actos de consejo son aquellos en que difiere de los demás dones, por la luz divinamente inspirada en los bienes más altos, para cuyo conocimiento y práctica no se basta el hombre por las virtudes comunes, como es vender todas las cosas y darlo a los pobres y tener tesoros en el cielo; este tesoro y merced de la contemplación no lo conocemos a no ser por la luz del consejo»¹⁵.

«De un modo especial se llama consejo la luz que dirige la empresa de cosas arduas y elevadas sobre la iniciativa del hombre, que Dios reservó sólo al estado de perfección, y de este modo el consejo es un don espiritual que los fieles reciben del Espíritu Santo para cumplir los consejos, o para que, si quieren, los puedan cumplir»¹⁶.

Pero S. Tomás rechazó siempre esto, desde el principio; porque entonces el don de consejo no se daría más que a algunos justos solamente, a saber, a aquellos que han sido llamados al estado de perfección por medio de los consejos evangélicos, y ya no sería verdad que los siete dones se hallan en todos y cada uno de los justos.

385. Por lo cual ha de decirse que *el consejo, en cuanto es don del Espíritu Santo, nos dirige en todo lo que nos ordena a la vida eterna, ya sea de necesidad para la salvación (= de precepto) o no (= sólo de consejo); sea arduo y difícil o no lo sea*¹⁷.

Porque debe extenderse a toda la materia a que se extiende la εὐβουλία y la prudencia, y aun más, porque procede de un modo más alto y de más

15. S. ALBERTO MAGNO, III Sent., dist. 35, art. 7, edic. cit., t. 28, pp. 651-652.

16. *Ibid.*, art. 8, p. 652b. Lo mismo enseña S. BUENAVENTURA, III Sent., dist. 35, art. únic., q. 4.

17. S. TOMÁS, II-II, 52, 4 ad 2.

honda raíz; y por eso bien dice el santo Doctor que «el don de consejo responde a la prudencia, como una ayuda y perfección»¹⁸

386. Finalmente puede preguntarse si el don de consejo es discursivo o meramente instintivo e intuitivo. Juan de S. Tomás persiste en su opinión ya expuesta respecto del don de sabiduría y ciencia, o sea que el don de consejo es a la vez intuitivo y discursivo; y en verdad, más frecuentemente discursivo que intuitivo. «Porque —dice— aunque alguna vez se dé alguna súbita ilustración y la solución de la duda se presente inesperadamente, sin previo discurso ni inquisición, sin embargo esto también ocurre a veces en la prudencia-virtud y en la prudencia adquirida; porque también en las cosas naturales ocurre alguna vez como fortuito algún pensamiento bien dirigido, sin previo discurso; y esto no lo experimentamos más frecuentemente en las cosas sobrenaturales, para que por esto debamos poner un don especial de consejo sólo para aquellas pocas veces en que sentimos estos súbitos pensamientos y consejos. Y los dones del Espíritu Santo, y sobre todo en la parte apetitiva, tienen actos más frecuentes y en consecuencia también el consejo que es el regulador de tales cosas.

Y no hay inconveniente en que también en la elección de medios ordenados, no por su naturaleza, sino por el poder divino, al fin, necesitemos de discursos y comparación; porque esto mismo que es saber que tales medios se ordenan por el poder divino a tal fin, necesita gran discusión y no podemos nosotros sin discurso —ilustrado y conducido por el Espíritu Santo— conocer de modo connatural a la razón; como también la ciencia infusa y el don de ciencia y de sabiduría pueden hacer uso del discurso»¹⁹.

Por el contrario, Javelli enseña que el don de consejo no es discursivo. «El don de consejo —dice— no procede por inquisición y discurso, sino por iluminación, pues la mente es ilustrada por la primera luz para saber qué y de qué manera ha de obrar, o no obrar»²⁰.

387. *Y esto parece que es lo que debe sostenerse*: porque o se trata de la recepción pasiva del consejo de parte de Dios, que es lo principal y formal, y en este caso le repugna el discurso, puesto que el discurso es algo esencialmente activo, mientras que tal recepción es esencialmente algo pasivo; o se trata de una acción que produce consejo, juicio y precepto en virtud de la moción consiliaria recibida de Dios, y en este caso también le repugna el discurso, porque los dones del Espíritu Santo mueven a modo

18. II-II, 52, 2.

19. JUAN DE STO. TOMÁS, *Cursus Theologicus*, I-II, disp. 18, art. 5, n. 5, pp. 230-231.

20. JAVELLI, *Divinae et christianae philosophicae moralis Institutiones*, IV P. de dones S.S., cap. 6, fol. 169v,b; edit. Venetiis 1565. Y lo aprueba Gregorio Martínez, a quien cita Juan de Sto. Tomás. (*Loc. cit.*, n. 5, p. 230b).

de instinto o de gracia operante, y por eso no hay discurso, que más bien respondería a la gracia cooperante.

Además, si obrara discurrendo, el hombre llegaría al consejo, al juicio y al precepto por cierto silogismo, tal conclusión sería ya esencialmente adquirida, no infusa; esencialmente natural, no sobrenatural. Por consiguiente, no puede admitirse discurso propiamente dicho o según causalidad, sino solamente discurso según mera sucesión en el uso del consejo recibido de Dios en el instante. Y si se presentan tentativas, esto no pertenece al don de consejo, sino solamente a la razón natural, o a la virtud de la εὐβουλία o de la prudencia.

Por lo cual leemos: «Bendice a Dios en todo tiempo, y pídele que bendiga tus caminos, y todos tus consejos apóyense en él»²¹; y sin embargo, «no sabemos pedir como conviene, pero el mismo Espíritu pide por nosotros con gemidos inenarrables»²²; y por eso Cristo dijo que «el Espíritu Santo os sugerirá todas las cosas»²³.

Y por eso S. Tomás comentando aquellas palabras del salmo 29, 5: *concédate según tu corazón, y confirme todos tus consejos*, dice, «*Concédate el Señor según tu corazón*, es decir, según la voluntad que es acerca del fin, como si dijera: condúcate al fin que buscas, que debe ser Dios, según Prov. 10, 24: se dará su deseo a los justos; y *confirme todos tus consejos*, esto es, acerca de aquellas cosas que conducen al fin. Porque nuestros consejos son débiles, porque no podemos preverlo todo, según Sab. 9, 14: los pensamientos de los mortales son tímidos e inciertas nuestras providencias; pero es Dios el que confirma dirigiendo nuestro consejo, que debe consistir en buscar lo eterno, según Jn 16, 24: *pedid para que vuestro gozo sea completo; y dando eficacia para llevar a cabo vuestros consejos*»²⁴.

Art. 3.—Si el don de consejo perdura en el cielo

388. Es cierto que el don de consejo, como los demás dones del Espíritu Santo, permanece en el cielo; porque, como hemos dicho al hablar de los dones en general (I - II, q. 68, art. 6) los Padres enseñan que los dones continúan aún en la patria, doctrina que hizo suya León XIII en la Encíclica «*Divinum illud munus*» en la cual enseña que los dones continúan los mismos en la patria, aunque de un modo más alto y perfecto.

21. Tob. 4, 20.

22. Rom. 8, 26.

23. Jn. 14, 26.

24. S. TOMÁS, in Psal. 19, n. 2, edit. Vives, t. 18, p. 336h.

Pero acerca del don de consejo hay una dificultad especial, ya porque pertenece a la vida activa, ya porque parece tener como objeto quitar la imperfección de la incertidumbre que tiene la virtud de la prudencia; y ni la vida activa ni la incertidumbre continúan en la otra vida.

389. CONCLUSION: *El don de consejo en cuanto al hábito, permanece el mismo en el cielo; pero en cuanto al acto y a la materia sobre la que obra, permanece transformado en más perfecto.*

310. *Se prueba la primera parte.* Siempre que permanece la misma raíz próxima del hábito y el mismo objeto formal *quo*, o la misma medida, permanece también específicamente el mismo hábito. Es así que en el cielo permanece la misma raíz próxima y el mismo objeto formal *quo* del hábito del don de consejo. Por consiguiente en el cielo, específicamente permanece el mismo don de consejo en cuanto hábito.

La premisa *mayor* es clara, porque la esencia del hábito y su existir dependen de su raíz próxima, de donde brota (= existe), y del objeto propio formal, *con que* se mide (= esencia). Por consiguiente, mientras permanecen los mismos específicamente, la raíz próxima del don de consejo y su propia medida, permanece el mismo don específicamente en cuanto al hábito.

La premisa *menor* se demuestra fácilmente en cuanto a ambas partes, porque: a) permanece la misma raíz próxima del don de consejo, porque permanece la misma gracia habitual y la misma caridad específica, de la cual brota el don de consejo, y de la cual depende en cuanto al *existir*; b) también permanece la misma regulación o medida suya, a saber, la misma razón divina directiva de nuestra razón práctica, de la cual depende no sólo en cuanto al hacerse sino también en cuanto al ser.

391. *Segunda parte.* La materia sobre la que obra el don de consejo *en esta vida* es toda la actividad humana con sus miserias, defectos, incertidumbres y tentaciones; pero *en la otra vida* no habrá ya las consecuencias del pecado original, de donde nacen tales miserias presentes. Tampoco habrá más tentaciones, ni ninguna incertidumbre, ni congojas de duda. En consecuencia la materia *circa quam* del don de consejo no será la misma, ni extensiva ni intensivamente. Sin embargo continuarán siempre algunas obras humanas que han de ser reguladas y dirigidas por el don de consejo: a) *antes del día del juicio*, todas aquellas cosas por medio de las cuales «atraen a otros al fin que ellos han conseguido, como son los ministerios de los ángeles y las oraciones de los santos»²⁵; b) *después del*

día del juicio quedarán todavía, tanto en los ángeles como en los hombres bienaventurados, ciertos actos ordenados al fin, y que por tanto han de ser ordenados y regulados por el don de consejo, a saber, ciertos actos «procedentes de la consecución del fin, como el alabar a Dios»²⁶, y los actos con que mutuamente se hablan y conversan los bienaventurados, como hacen ahora los ángeles.

La materia sobre la cual versa, será menos extensa y menos rebelde a la dirección del consejo.

Por consiguiente, el acto del don de consejo en el cielo es: a) la continuación por parte de Dios del conocimiento que tienen de lo operable, y b) la nueva iluminación de Dios sobre aquellas cosas operables que no conocen.

Art. 4.—Si la quinta bienaventuranza, que es la misericordia, corresponde al don de consejo

392. Finalmente el santo Doctor considera el acto propio del don de consejo en esta vida, que es la bienaventuranza que le corresponde.

393. CONCLUSION: *Al don de consejo corresponden como acto propio o bienaventuranza, las obras de misericordia espiritual elicítivamente ya acerca de sí, ya acerca de los demás necesitados, pero sólo imperativamente las obras de misericordia corporal.*

394. *Se prueba la primera parte* (le corresponde la misericordia). Al don de consejo responden como materia propia aquellas cosas que son sumamente útiles para conseguir el fin sobrenatural, y como acto propio, aquellos que versan inmediatamente sobre tal materia. Es así que son sumamente útiles para conseguir el fin último sobrenatural las obras de misericordia, conforme a aquello: «la piedad (esto es, la misericordia) es útil para todo»²⁷, puesto que es sumamente útil para conseguir el fin, que consiste en librarse totalmente de los males y miserias, hacer uso de la misericordia, según aquello: «Bienaventurados los misericordiosos, porque ellos alcanzarán la misericordia»²⁸, y también: «Perdonad, y se os perdonará»; «con la misma medida con que midiereis seréis medidos»²⁹.

395. *Segunda parte.* Entre las obras de misericordia están las obras espirituales, y entre éstas el dar consejo, y las obras corporales. Generalmen-

26. *Ibidem*, ad 1.

27. *I Tim.* 4, 8.

28. *Mt.* 5, 7.

29. *Luc.* 6, 37-38. Cf. *Mt.* 25, 34-46.

te, pues, el don de consejo, al modo de la prudencia divina, dirige y ordena estas obras de misericordia, que elicitivamente proceden de la virtud de la misericordia; pero la obra de misericordia, que es el consejo, parece que procede del mismo don de consejo, en cuanto que no sólo es necesario dar consejo a otros —lo que sólo extensivamente y en cuanto pertenece a las gracias gratis dadas, pertenece al don de consejo—, sino también a sí mismo, y esto principalmente, y en cuanto a esto el consejo procede elicitivamente del don de consejo. «Por lo cual la mente humana, por lo mismo que es dirigida por el Espíritu Santo (por el don de consejo) se capacita (recibido el consejo) para dirigirse a sí misma y a los demás»³⁰.

En otro lugar dice el santo Doctor: «Esta bienaventuranza se reduce al don de consejo, porque es un singular consejo que, entre los peligros de este mundo, consigamos misericordia, según aquello de I Tim. 4, 8: la piedad es útil para todo»³¹.

396. Considerados, pues, uno por uno los dones intelectuales o cognoscitivos, puede finalmente preguntarse *si cada uno de estos dones difieren específicamente entre sí*.

397. Los teólogos, entre los cuales está, sin duda, S. Tomás, parecen suponer esta distinción de modo proporcional a como sucede con la distinción entre las virtudes intelectuales correspondientes, que evidentemente es específica.

398. Sin embargo, Francisco de Vitoria habla más suave y modestamente cuando dice: «Acerca de la distinción de estos dones se ha de tener también en cuenta que no es una cuestión fácil; sobre ello hay opiniones, y S. Tomás habla de diversa manera aquí y en I - II, q. 68, art. 4.

Pero *poco importa* lo que diga cada uno, con tal que concedamos que por esos dones tenemos algunos actos que no tendríamos aun supuesta la fe, las virtudes y la gracia.

Pero qué acto tengamos por la sabiduría y cuál por la ciencia *poco importa*; basta saber que acerca de las cosas que hemos de creer y obrar *existen* dones, *sin que sea necesario esforzarse* en saber si se distinguen.

Asimismo, es superfluo el trabajo de los tomistas en este lugar y el del señor Cayetano en I - II, q. 68, art. 4, donde pregunta a qué don pertenece juzgar por las causas altísimas. Y responde que se pone el de entendimiento para entender y penetrar todas las cosas, ya sean especulativas, ya sean prácticas; pero la sabiduría se pone para juzgar de las cosas por las causas

30. S. TOMÁS, II-II, 52, 2 ad 3. Véase DIONISIO CARTUJANO, *De donis*, tract. 3, art. 10. Tornaci 1905, t. XXXV, p. 216a.

31. S. TOMÁS, *in Mat.* 5, p. 75b.

altísimas, esto es, divinas; y el de ciencia se pone para juzgar de las cosas por las causas propias y naturales o humanas.

Siempre has de entender esto para los casos en que no fueran suficientes las virtudes infusas o la gracia, sino que el Espíritu Santo mueve por aquellos dones.

Y el consejo se pone, según él (= Cayetano) para aplicar todas las cosas, tanto prácticas como especulativas, a la obra»³².

399. Es verdad que la cuestión no es fácil. Porque estos cuatro dones no se diferencian por parte del objeto meramente material o de la materia *circa quam*, porque todos y cada uno de ellos se extienden a toda la materia a que se extiende la fe teológica; igualmente no se diferencian por parte del propio sujeto, ya próximo o *quo*, a saber, de la *potencia* del alma, porque todos y cada uno están en el entendimiento posible según su potencia obediencial, ya remoto o *quod*, a saber, de la persona o supuesto, ya que todos y cada uno están en todos y cada uno de los justos, y sólo en ellos.

Queda, pues, sólo la posible diferencia por parte del objeto formal con que alcanzan la misma materia, común a todos y cada uno de ellos; y de parte de la *apropiación* de las porciones de aquella materia.

Porque al don de entendimiento se le apropian, de hecho, todas las cosas, ya especulativas ya prácticas; al don de sabiduría se le apropian sobre todo las cosas especulativas divinas; al don de ciencia, principalmente las especulativas creadas; y al don de consejo se le apropian singularmente las cosas prácticas humanas, u operativas. Por consiguiente, como esta diversidad del objeto material principal, que hace las veces de objeto formal *quod*, es suficiente para determinar la diferencia específica de los hábitos correspondientes, como proporcionalmente vemos en las virtudes intelectuales correspondientes, se puede concluir que también los dones intelectuales del Espíritu Santo difieren específicamente entre sí.

400. Pero es necesario insistir principalmente en el objeto formal *quo*. Es cierto que este objeto, en todos y cada uno de estos dones, es creado y sobrenatural en cuanto a la sustancia, y de orden experimental y místico. Por tanto, la diferencia del objeto formal *quo*, no puede nacer a no ser en relación con la materia principal y predominante de cada uno. Y, de hecho, así parece ser, porque el gusto sobrenatural de lo divino que procede del don de sabiduría al juzgarlo, difiere específicamente del gusto sobrenatural de las cosas creadas, sobrenaturales, del que procede al juzgar-

32. FRANCISCO DE VITORIA, *In II-II*, q. 8, art. 6, ed. V. Beltrán de Heredia, pp. 150-151, Salamanca 1932.

lo el don de ciencia; y del mismo modo uno y otro gusto difieren del gusto sobrenatural de las cosas agibles del que juzga el don de consejo; y finalmente, todos estos gustos sobrenaturales difieren específicamente del gusto inicial de las cosas sobrenaturales tomadas en conjunto, del cual procede, penetrando y discerniendo, el don de entendimiento.

Porque la experiencia propiamente dicha debe ser íntima, concreta, individual, sin ninguna abstracción ni universalización. De donde más fácilmente parece seguirse la diferencia específica de los dones cognoscitivos del Espíritu Santo, que proceden experimentalmente, que la diferencia específica de las virtudes intelectuales correspondientes, que proceden por abstracción. Y, sin embargo, por otra parte, estos dones se unen más íntimamente que las virtudes, porque uno es el Espíritu del cual directamente reciben la medida, y una la caridad y la gracia de donde dimanen.

1

INDICE ANALITICO

PRESENTACIÓN	7
INDICE SINTÉTICO	9
INTRODUCCIÓN	13
1. Importancia del tratado	13
2. Método de tratar el tema de los dones del Espíritu Santo	14
3. División del tratado	14
4. Bibliografía	14

PRIMERA PARTE

LOS DONES DEL ESPÍRITU SANTO EN GENERAL

(*Suma Teológica, I-II, qq. 68-70*)

PRÓLOGO: Razón de ser de esta parte y análisis de la ordenación de los artículos de la cuestión 68 de la I-II de la Suma Teológica	21
CAPÍTULO I.—EL TÉRMINO DON DEL ESPÍRITU SANTO	27
A) Las denominaciones de los dones del Espíritu Santo entre los Padres griegos y latinos	27
B) El sentido teológico técnico del término «don» como distinto de los términos «premio», «merced», «regalo», «beneficio», «gracia», «carisma», «virtud», «dote», «dado»	28
C) Razón de la apropiación al Espíritu Santo	30
CAPÍTULO II.—EXISTENCIA DE LOS DONES DEL ESPÍRITU SANTO	33
CONCLUSIÓN PRIMERA: <i>En Cristo existieron de modo excelente los dones del Espíritu Santo</i>	33
DEMOSTRACIÓN:	
a) Por la Sagrada Escritura	33
b) Por las declaraciones de la Iglesia	34
c) Por razón teológica	35
CONCLUSIÓN SEGUNDA: <i>Los dones del Espíritu Santo existen en todos los justos</i>	35
DEMOSTRACIÓN:	
1) Por la participación de la plenitud de la gracia de Cristo y de sus dones	35
2) Por la efusión plena del Espíritu Santo el día de Pentecostés	35
3) Porque los justos «son conducidos por el Espíritu de Dios»	36
4) Por el renacimiento bautismal del agua y del Espíritu	38
5) Por el rito del sacramento de la confirmación	40
6) Por la petición eclesial del sacro septenario	40
7) Por la autoridad de León XIII	41
CONCLUSIÓN TERCERA: <i>Los dones del Espíritu Santo existieron y existen en los ángeles buenos</i>	41
DEMOSTRACIÓN: por la exigencia de la gracia santificante	41

CAPÍTULO III.—NATURALEZA DE LOS DONES DEL ESPÍRITU SANTO	43
Art. 1.—Si los dones difieren de las virtudes	43
§ I. Opiniones de los teólogos	43
<i>Primera posición extrema:</i> Los dones del Espíritu Santo son <i>lo mismo que las virtudes</i> . Así Pedro Lombardo, Hugo de San Victor, Gandolfo de Bolonia, Pedro de Poitiers, Prepositino, Godofredo de Poitiers, Guillermo de Alvernia, Guillermo de Auxerre, Escoto, Mayr, Biel, Bassolis, Palacios, Vázquez, Lorca, Montesinos, Salas, Arriaga, Cornelio de Lápide, Pesch, Sanda	44
<i>Segunda posición extrema:</i> Todos los dones del Espíritu Santo <i>se distinguen realmente de las virtudes</i> . Así Felipe de Grèves, Odón Rigaud, Guillermo de Melitona, Juan de Rupella, S. Alberto Magno, S. Buenaventura, S. Tomás y casi todos los teólogos posteriores	47
Sus argumentos a favor de la distinción real esencial proceden:	
a) por el <i>diverso sujeto</i> , la razón inferior y la superior, el libre albedrío y la razón, respectivamente	49
b) por el <i>diverso fin propio</i> , a saber, bien porque las virtudes son para obrar mientras que los dones son para resistir a la tentación, o bien porque las virtudes son contra los pecados mientras que los dones son contra los vicios; bien porque las virtudes son para obrar simplemente bien, mientras que los dones son para obrar heroicamente	50
c) por el <i>diverso objeto formal</i>	59
<i>Tercera posición, media:</i> Ciertos dones no se distinguen de ciertas virtudes, mientras que otros sí se distinguen de otras virtudes. Así algunos antiguos teólogos y recientemente Schiffrini	53
§ II. Resolución de la cuestión	54
1. Hecho de la distinción entre dones y virtudes	54
CONCLUSIÓN: <i>Los dones del Espíritu Santo difieren realmente de las virtudes</i>	54
DEMOSTRACIÓN:	
1.º inductivamente o cuasi <i>a posteriori</i>	54
A) Difieren realmente <i>de las virtudes adquiridas</i>	55
a) porque son realmente separables	55
b) porque son esencialmente sobrenaturales	55
B) Difieren realmente <i>de las virtudes infusas</i>	55
a) <i>de la fe y de la esperanza</i> , como consta por su separación en Cristo, en los bienaventurados y en los pecadores	55
b) <i>de la caridad</i> , por la diversidad de sujeto psíquico (respecto de los dones intelectuales) o por el objeto moral no teologal (respecto de los dones afectivos)	56
c) <i>de las virtudes cardinales infusas</i> , tanto si se niega la existencia de ellas, en cuyo caso se trataría de distinguir entre el ser y el no ser, como si se las admite, porque entonces mientras la mayor parte de los dones están en el entendimiento, la mayor parte de las virtudes morales está en el apetito. Y cuando no hay el criterio de la diversidad de sujeto, está el criterio de la razón unívoca de los dones distinta de la razón unívoca de las virtudes.	57
2.º <i>a priori</i> , porque los dones tienen división esencial distinta de la división esencial de las virtudes	60

2. Razón de la distinción entre dones y virtudes	61
A) Negativamente	61
CONCLUSIÓN PRIMERA: <i>No vale asignar la diferencia de dones y virtudes por parte del sujeto en el sentido de que los dones estuviesen en la razón superior y las virtudes en la razón inferior</i>	61
DEMOSTRACIÓ:	
1.º porque la distinción de la razón en superior e inferior no es distinción de potencia o de sujeto, sino de funciones	62
2.º porque no todos los dones ni todas las virtudes están en la razón, sea superior o inferior	62
3.º porque no todos los dones están en la razón superior, ni todas las virtudes en la razón inferior	62
4.º porque aunque se entienda por razón superior el espíritu y por razón inferior el alma, aun así no vale el argumento, puesto que se dan dones en el alma y virtudes en el espíritu	63
CONCLUSIÓN SEGUNDA: <i>No vale el argumento tomado de que los dones están en el libre albedrío en cuanto es facultad de la razón, y las virtudes en el mismo en cuanto es facultad de la voluntad</i>	63
DEMOSTRACIÓN: porque no todos los dones están en la razón ni todas las virtudes están en la voluntad	63
CONCLUSIÓN TERCERA: <i>No vale el argumento tomado de que las virtudes son para obrar y los dones para resistir a las tentaciones</i>	64
DEMOSTRACIÓN: Porque ambas funciones son comunes a las virtudes y a los dones	64
CONCLUSIÓN CUARTA: <i>No vale la razón asignada de que las virtudes son contra los pecados y los dones contra los vicios o consecuencias del pecado</i>	65
DEMOSTRACIÓN:	
1.º porque también las virtudes excluyen los vicios	65
2.º porque contra cada uno de los vicios capitales hay virtudes especiales	65
3.º porque se dan dones donde no hay vicios, como en Cristo, en Adán antes de pecar, en los ángeles y en los bienaventurados	65
CONCLUSIÓN QUINTA: <i>No vale la razón tomada de que por los dones nos conformamos con Cristo paciente y moribundo, mientras que por las virtudes obramos simplemente</i>	67
DEMOSTRACIÓN:	
1.º porque los ángeles, los bienaventurados y el hombre antes del pecado original no son ni eran pasibles, y sí sujetos de dones	67
2.º porque Cristo después de la resurrección es impasible y tiene dones; y a nosotros se nos manda imitar las virtudes de Cristo	67
3.º porque también los dones son operativos	69
B) Positivamente	69
HISTORIA CRÍTICA de la doctrina de la distinción de dones y virtudes por el fin y el objeto	69
a) Modo de proponer el argumento antes de S. Tomás .	70
1) Antes de San Alberto Magno: los dones son contra los defectos originados por el pecado:	
— según Felipe de Grèves	70

— según Odón Rigaud	72
— según Juan de la Rupella	72
— según Guillermo de Melitona	73
— Examen crítico de esta explicación: no prueba más que una distinción accidental y apropiada, e incurre en el defecto que ellos denuncian ...	75
2) Exposición de San Alberto Magno: las virtudes habilitan para los actos primeros, los dones para los actos segundos, que son más perfectos	77
3) Exposición de S. Buenaventura: es un cierto sincretismo de la explicación de Felipe de Grèves y de la de S. Alberto. Méritos y deméritos de la explicación de S. Alberto y de S. Buenaventura ...	81
b) Exposición de S. Tomás	83
1) Acepta las dos fórmulas tradicionales de distinción, es decir que los dones son contra los defectos que impiden el ejercicio de las virtudes, y que son para actos más perfectos	84
2) Mantiene la interpretación de S. Alberto sobre los actos más perfectos de los dones en comparación de los defectos esenciales de las virtudes, desechando la comparación con los defectos accidentales del estado de naturaleza caída	84
3) No admite la restricción de los dones a las obras de supererogación a que se referían S. Alberto y S. Buenaventura. Admite que los dones proceden por inspiración divina, mientras que las virtudes proceden por moción de la razón	85
4) S. Tomás siempre señaló como criterio adecuado de distinción de los dones la diversa razón formal de obrar	86
5) Llevó a cabo la síntesis explicativa por el dato de la Sagrada Escritura de la «divina inspiración» y por la idea aristotélica de las virtudes sobrehumanas o heroicas, aplicable a los dones del Espíritu Santo	87
6) También reconoció cierta correspondencia entre los dones y las virtudes «de alma purificada» y «ejemplares» de la clasificación de Macrobio	92
CONCLUSIÓN: <i>S. Tomás demuestra de muchos modos la distinción específica entre dones y virtudes</i>	94
DEMOSTRACIÓN:	
a) porque las virtudes y los dones son hábitos que disponen formalmente a las potencias para ser movidas por principios específicamente distintos, esto es, por la razón o instinto divino (dones)	94
b) porque los dones se nos dan contra los defectos esenciales de las virtudes en orden al fin sobrenatural debidamente asequible	95
1) Imperfección esencial de la virtud adquirida en orden al fin sobrenatural	96
2) Inadecuación de la virtud moral infusa en relación con el fin sobrenatural	96
3) Imperfección esencial de la fe y de la esperanza, que redundan en la imperfección de la caridad en esta vida	96
c) porque las virtudes y los dones tienen objetos formales esencialmente distintos, es decir, la regla, medida o modo de la razón humana, aun elevada por la prudencia y la fe teológica (motivo formal de las virtu-	

des), y la regla, medida o modo de la inspiración divina (motivo formal de los dones)	97
d) Se confirma por la comparación de la bondad humana y sobrehumana	98
e) Se confirma por la comparación con el criterio de distinción de los hábitos intelectuales	98
ESCOLLO: Aspectos oscuros en la explicación de S. Tomás ...	99
§ III. Respuesta a las dificultades	106
Art. 2.—Si los dones son necesarios al hombre para la salvación	108
§ I. Solución de la cuestión	108
CONCLUSIÓN: <i>Los dones del Espíritu Santo son necesarios al hombre para su salvación</i>	108
DEMOSTRACIÓN:	
1.º por la autoridad de León XIII	108
2.º por la razón teológica: porque el hombre para salvarse necesita secundar bien y prontamente la moción del Espíritu Santo para vencer muchas dificultades en la vida, para lo cual disponen los dones del Espíritu Santo	109
<i>Se confirma</i> , porque el hombre en el actual estado de naturaleza caída, con las solas virtudes adquiridas e incluso con las morales infusas y las teologales es moralmente incapaz de superar debidamente todas las dificultades que se le presentan para la salvación	109
§ II. Respuesta a las dificultades del artículo	110
Art. 3.—Si los dones del Espíritu Santo son hábitos	111
CONCLUSIÓN: <i>Los dones del Espíritu Santo son hábitos</i>	111
DEMOSTRACIÓN:	
1.º por la autoridad de la Sagrada Escritura	111
2.º por la razón teológica: porque se siguen naturalmente de la gracia habitual	111
<i>Se confirma</i> , porque los dones se dan en los niños bautizados que no son capaces de actos. Además la necesidad a que responden es habitual, como son también habituales las virtudes a que corresponden	112
Art. 4.—Si la numeración de siete dones está bien hecha	113
a) El número septenario o senario de los dones conforme a la versión de los Setenta y de la Vulgata, y conforme al texto hebreo masorético	114
b) Diversas justificaciones de los teólogos del número septenario, conforme a sus opiniones sobre la naturaleza de los dones	115
c) Justificación propuesta por S. Tomás	116
Art. 5.—Si los dones del Espíritu Santo están conexos	120
CONCLUSIÓN: <i>Todos los dones del Espíritu Santo están conexos en la gracia habitual como en su raíz, y en la caridad como en su forma.</i>	120
DEMOSTRACIÓN:	
<i>Primera parte</i> : porque los dones fluyen de la gracia como fluyen las potencias del alma	120
<i>Segunda parte</i> : porque los dones están respecto de la caridad en la relación en que están las virtudes morales respecto de la prudencia.	120
Art. 6.—Si los dones del Espíritu Santo permanecen en el cielo	121
CONCLUSIÓN: <i>Los dones del Espíritu Santo permanecen en el cielo, aunque de un modo más perfecto que en la tierra</i>	121
DEMOSTRACIÓN:	
<i>Primera parte</i> : 1.º, por la autoridad de León XIII y de los Santos Padres; 2.º, <i>a posteriori</i> , por la existencia de los mismos en Cristo	

comprehensor; 3.º, <i>a fortiori</i> , por la permanencia del don inferior, que es el de temor; 4.º, <i>a priori</i> , por la definición de los dones y de la gloria	121
<i>Segunda parte</i> : 1.º, por el argumento general, común a los dones y a las virtudes infusas; 2.º, por el argumento especial, por el hecho de que en el cielo desaparecen las dificultades y la materia accidental de sus objetos	122
Art. 7.—Si la dignidad de los dones es conforme a la enumeración de Isaías.	123
CONCLUSIÓN PRIMERA: <i>Los dones del Espíritu Santo son desiguales en los diversos hombres y en el mismo hombre según diversos tiempos; pero en el mismo hombre son proporcionalmente iguales, aunque desiguales en absoluto</i>	123
DEMOSTRACIÓN:	
<i>Primera y segunda parte</i> : porque eso mismo ocurre con la gracia y con la caridad, con las que están conexos los dones	123
<i>Tercera parte</i> : son absolutamente desiguales en perfección por la proporción a las potencias del alma y a las virtudes a que corresponden	123
<i>Cuarta parte</i> : son proporcionalmente iguales como las potencias en que residen y las virtudes infusas a que corresponden	124
CONCLUSIÓN SEGUNDA: <i>El orden entre los dones del Espíritu Santo puede tomarse de dos modos: en sí o por parte de la causa formal (orden de dignidad), y en cuanto a nosotros o por parte de la causa cuasi material y dispositiva</i>	124
DEMOSTRACIÓN: por el doble principio de los dones, esto es, Dios a modo de causa eficiente y reguladora, y el hombre a modo de causa material receptora. Así, pues, por parte de Dios resulta el orden de dignidad, que es descendente, y por parte del hombre resulta el orden de disposición, que es ascendente, conforme a la enumeración de Isaías	124
Art. 8.—Si las virtudes son mejores que los dones	129
CONCLUSIÓN PRIMERA: <i>Los dones del Espíritu Santo son más perfectos que las virtudes adquiridas intelectuales y morales, tanto en cuanto a la sustancia como en cuanto al modo de obrar</i>	129
DEMOSTRACIÓN:	
<i>Primera parte</i> : porque los dones son sobrenaturales <i>quoad substantiam</i> , mientras que las virtudes adquiridas son naturales	129
<i>Segunda parte</i> : porque el modo de los dones es sobrehumano, como el de las virtudes heroicas	130
CONCLUSIÓN SEGUNDA: <i>Los dones del Espíritu Santo son más perfectos que las virtudes morales infusas en cuanto a la sustancia y en cuanto al modo de obrar</i>	130
DEMOSTRACIÓN:	
a) Argumento general: porque los dones disponen para una moción más alta del Espíritu Santo	130
b) Argumento especial para la primera parte: porque los dones exceden a las virtudes morales tanto por parte del sujeto inmediato o facultad como por parte del fin, puesto que son para ayudar a las virtudes	130
c) Argumento especial para la segunda parte: porque el modo de obrar de los dones responde a una moción especial del Espíritu Santo	131
CONCLUSIÓN TERCERA: <i>Los dones del Espíritu Santo son inferiores en cuanto a la sustancia a la fe y a la esperanza, aunque las superan en cuanto al modo de obrar; pero son inferiores a la caridad tanto en cuanto a la sustancia como en cuanto al modo de obrar</i>	131

DEMOSTRACIÓN:

<i>Primera parte:</i> porque la fe y la esperanza son anteriores y más universales que los dones, y raíz de ellos	131
<i>Segunda parte:</i> porque la fe y la esperanza exigen la ausencia y distancia del propio objeto, mientras que los dones más bien postulan su presencia y su contacto	132
<i>Tercera parte:</i> porque la caridad es anterior y más universal, raíz y forma de los dones, y tiene mayor presencia y contacto con el principio de las virtudes y de los dones	133

CAPÍTULO IV.—DIFERENCIA DE LOS DONES DEL ESPÍRITU SANTO RESPECTO DE LAS BIENAVENTURANZAS Y DE LOS FRUTOS DEL ESPÍRITU SANTO	135
Art. 1.—Comparación de los dones con las bienaventuranzas	137
a) Problema exegético del número de las bienaventuranzas	137
b) Las bienaventuranzas no son hábitos, sino actos de los dones	140
c) Conveniente ordenación de las bienaventuranzas y de sus premios ...	141
Art. 2.—Comparación de los dones y de las bienaventuranzas con los frutos del Espíritu Santo	143
a) Noción de los frutos del Espíritu Santo	143
b) Conveniente ordenación de los frutos del Espíritu Santo	144

SEGUNDA PARTE

LOS DONES DEL ESPÍRITU SANTO EN ESPECIAL

(*Suma Teológica, II-II, qq. 8, 9, 15, 45, 46, 52*)

PRÓLOGO: Historia del tratado de los dones del Espíritu Santo en sepecial según su relación con la vida activa y contemplativa; según los diversos géneros de virtudes; según los diversos géneros de las facultades humanas ...	149
DISTINCIÓN PRIMERA: EL DON DE ENTENDIMIENTO (<i>II-II, qq. 8 y 15</i>)	157
CAPÍTULO I.—SOBRE EL MISMO DON DE ENTENDIMIENTO	159
Art. 1.—Si el entendimiento es don del Espíritu Santo	160
§ I. Prenotandos	160
A) El término <i>entendimiento</i>	160
a) Etimología latina y griega	161
b) Uso del término	161
B) El entendimiento natural	163
a) En cuanto que es cierta potencia del alma	163
b) En cuanto que es cierto hábito	165
C) El entendimiento sobrenatural	166
§ II. Resolución de la cuestión	167
CONCLUSIÓN: <i>Es necesario al hombre algún don de entendimiento sobrenatural por el que pueda alcanzar, penetrar y juzgar las verdades sobrenaturales no solamente de modo transitorio, sino a modo de hábito permanente</i>	167
DEMOSTRACIÓN:	
<i>Primera parte:</i> porque el hombre está destinado a un fin sobrenatural, al que no puede tender y alcanzar sin un entendimiento sobrenatural	168
<i>Segunda parte:</i> consta por analogía con el hábito de entendimiento natural, y por la necesidad habitual de tender a la bienaventuranza de poseerla permanentemente	169
§ III. Respuesta a las dificultades del artículo	169
Art. 2.—Si el don de entendimiento puede coexistir con la fe	172
§ I. Sobre el don de entendimiento en esta vida	172
A) Objeto propio del don de entendimiento	173
a) <i>El objeto material del don de entendimiento es el mismo que el objeto material de la fe</i>	173
b) <i>El objeto formal «quod» del don de entendimiento también coincide con el objeto formal «quod» de la fe teológica!</i>	174

INDICE ANALITICO

c) <i>El objeto formal «quo» del don de entendimiento difiere del objeto formal «quo» de la fe, del objeto formal «quo» de la sagrada teología, y del de la profecía y del «lumen gloriae»</i>	175
a) del objeto formal «quo» de la fe divina	175
1) porque el objeto de la fe es increado y oscuro, mientras que el objeto del don de entendimiento es creado y claro	176
2) porque la razón propia de entendimiento pide luz y penetración hasta lo más íntimo por la unción y el impulso del Espíritu Santo	177
β) del objeto formal «quo» de la profecía, porque la luz profética es una gracia transitoria gratis dada, mientras que la luz del don de entendimiento es una gracia permanente y santificante	180
γ) del objeto formal «quo» de la teología, porque la luz teológica es adquirida, natural y abstracta, mientras que la luz del don de entendimiento es infusa, sobrenatural y afectiva	180
δ) del objeto formal «quo» de la visión beatífica, porque ésta es puramente increada y evidente	181
B) Acto y efecto propios del don de entendimiento	182
a) El acto propio del don de entendimiento	182
α) <i>Al don de entendimiento pertenece la simple aprehensión de los términos sobrenaturales</i>	182
β) <i>Al don de entendimiento pertenece el acto de juicio</i> ...	183
1) por las palabras de S. Tomás, que compara el don de entendimiento al entendimiento natural de los primeros principios y a la fe divina, que ciertamente son judicativos	185
2) por las palabras de S. Tomás en que afirma que el don de entendimiento alcanza la verdad, que se da en el juicio	185
3) explicando la apropiación del juicio al don de sabiduría	186
b) El efecto propio del don de entendimiento	187
<i>El PRIMER efecto formal del don de entendimiento de la pureza del corazón y de la mente</i>	187
<i>El SEGUNDO efecto del don de entendimiento es la fe, esto es, la certeza subjetiva</i>	188
α) Compatibilidad del objeto de la fe y del objeto del don de entendimiento	188
1) Distinción del objeto de la fe en formal y material, tanto en general como en especial, que a su vez puede ser primario o secundario, esencial o accidental	188
2) Distinción del objeto material del don de entendimiento en primario y secundario, y distinción de su acto en visión perfecta y visión imperfecta	190
3) Distinción de la evidencia en evidencia de credibilidad, tanto natural como sobrenatural, y evidencia de verdad o intrínseca, bien sea del objeto secundario, bien sea del objeto primario, que, a su vez, puede ser perfecta o imperfecta	191
4) La cuestión se reduce a la compatibilidad entre el objeto primario de la fe, que es inevidente, y la evidencia intrínseca del don de entendimiento sobre el mismo objeto material y en el mismo sujeto	192
1.º El problema no se plantea sobre el objeto formal «quo» de la fe	193
2.º Ni tampoco sobre la evidencia de credibilidad, sea natural o sobrenatural	193

3.º Menos aún sobre la evidencia de los objetos accidentalmente revelados, que están al alcance del entendimiento natural demostrativo	194
4.º Tampoco hay problema sobre la evidencia de los objetos esenciales, pero secundarios, de la fe, no referidos formalmente al objeto primario ...	194
5) Tenidas en cuenta estas distinciones, <i>hay que decir que los objetos primarios o artículos de la fe no pueden ser perfectamente evidentes para el don de entendimiento en esta vida; pero pueden ser intrínseca y propiamente evidentes con evidencia negativa o discretiva de este objeto y de su elemento formal respecto de todos los objetos que le son contrarios o dispares y de todos los demás elementos inferiores o creados</i>	197
β) Inteligencia discretiva de los artículos de la fe, propia del don de entendimiento	198
1) No es como la discreción o discernimiento de la misma fe teológica, que, como cualquier hábito, discierne su propio objeto	198
2) No es como la discreción de la sagrada teología, que explica de diverso modo (negativa y positivamente, extrínseca e intrínsecamente) los artículos de la fe.	199
3) La discreción del don de entendimiento importa la segregación o purificación de los artículos de la fe de los elementos extraños inferiores, penetrando en ellos, acercándose a la sobrenaturalidad de la fe más que la misma teología y acercándose también más a la condición humana que la misma fe	201
De ahí el triple modo de alcanzar los artículos de la fe:	
1.º el modo humano ordinario	202
2.º el modo angélico	202
3.º el modo divino, totalmente espiritual y simple, trascendente y plenamente adecuado a la verdad divina	203
El don de entendimiento participa de este modo divino por la experiencia interna de los efectos propios de Dios	204
4) En consecuencia resultan estas diferencias:	
1.º La evidencia propia de la teología es intrínseca y propia, pero especulativa y mediata o discursiva	206
2.º La evidencia de la fe teológica es inmediata, pero instintiva, lejana y enigmática	207
3.º La evidencia del don de entendimiento es inmediata, pero experimental o afectiva, por la experiencia sobrenatural de lo divino	207
5) El don de entendimiento tiene efecto purificativo respecto de la fe, y por eso se le atribuye la docta ignorancia	208
6) Extensión de esta penetración a los objetos secundarios de la fe	209
§ II. Sobre el don de entendimiento en la otra vida	214
a) Problema de la diferencia entre el don de entendimiento y el «lumen gloriae»	214
b) Solución: El lumen gloriae regula y dirige al don de entendimiento en el cielo, como lo hace la fe en la tierra	216
c) El don de entendimiento en el cielo conoce también por los efectos íntimos de Dios, consiguientes a la perfecta unión del lumen gloriae y de la caridad	218

<i>Art. 3.—Si el don de entendimiento es sólo especulativo o también práctico</i>	219
CONCLUSIÓN PRIMERA: <i>El entendimiento que es virtud intelectual, es solamente especulativo, y difiere específicamente de la sindéresis, que es el entendimiento práctico</i>	219
DEMOSTRACIÓN:	
<i>Primera parte:</i> porque versa sobre los primeros principios del conocimiento, necesarios y universalísimos	219
<i>Segunda parte:</i> porque la sindéresis dicta los primeros principios de la razón práctica bajo la razón de bien	220
CONCLUSIÓN SEGUNDA: El entendimiento sobrenatural, que es el don del Espíritu Santo, es a la vez especulativo y práctico, aunque no de igual modo, sino esencial y primariamente especulativo y esencial y secundariamente práctico	220
DEMOSTRACIÓN:	
<i>Primera parte:</i> porque versa, como la fe, sobre lo que se ha de creer y sobre lo que se ha de obrar	220
<i>Segunda parte:</i> porque así es también la fe, de que deriva	220
CONCLUSIÓN TERCERA: <i>El don de entendimiento se da en el entendimiento en cuanto entendimiento, y en aquel aspecto en que se llama razón superior</i>	221
DEMOSTRACIÓN: porque su acto es intuitivo, y además sobre las verdades eternas a contemplar sobrenaturalmente	221
<i>Art. 4.—Si el don de entendimiento existe en todos los que están en gracia.</i>	221
CONCLUSIÓN: <i>El don de entendimiento existe en todos los justos</i>	222
DEMOSTRACIÓN:	
a) Porque existe en todos los que tienen caridad	222
b) Porque para la gracia y para la caridad se requiere el conocimiento sobrenatural afectivo, que se tiene por la fe acompañada del don de entendimiento	222
<i>Art. 5.—Si el don de entendimiento se da también en los que no tienen la gracia santificante</i>	223
CONCLUSIÓN: <i>El don de entendimiento se encuentra solamente en los que están en gracia</i>	223
DEMOSTRACIÓN: Porque sólo el entendimiento de los justos se deja llevar fácilmente por el Espíritu Santo	224
CAPÍTULO II.—LOS VICIOS OPUESTOS AL DON DE ENTENDIMIENTO	227
<i>Art. 1.—Los vicios opuestos al don de entendimiento en sí mismos</i>	227
§ I. La ceguera de la mente	228
a) Diversos grados de la ceguera de la mente natural	228
b) Diversos grados de la ceguera de la mente sobrenatural	228
§ II. El embotamiento del sentido sobre la inteligencia	229
<i>Art. 2.—Raíz u origen de estos vicios</i>	231
DISTINCIÓN SEGUNDA: EL DON DE CIENCIA (II-II, q. 9)	233
<i>Art. 1.—Si la ciencia es don</i>	234
§ I. Prenotandos	234
A) Sentido del artículo	234
B) Definición nominal, etimológica y usual	234
§ II. Solución de la cuestión	235
CONCLUSIÓN PRIMERA: <i>Existe cierta ciencia sobrenatural que es don del Espíritu Santo</i>	235

DEMOSTRACIÓN:

- a) por la Sagrada Escritura 236
- b) por la razón teológica, por analogía con la providencia natural 236

CONCLUSIÓN SEGUNDA: *Esta ciencia sobrenatural o infusa que se llama por antonomasia don del Espíritu Santo difiere esencialmente tanto de la fe teologal y del don de entendimiento, como de la gracia gratis dada llamada sermón de ciencia como de la ciencia teológica, llamada ciencia sagrada* 236

DEMOSTRACIÓN:

Primera parte: porque la ciencia esencial y primariamente juzga y discierne, mientras que la fe esencial y primariamente asiente, y el entendimiento esencial y primariamente aprehende 237

Segunda parte: porque el sermón de ciencia no siempre coincide con el don de entendimiento en el mismo sujeto, ni se ordena esencial y primariamente a la perfección del propio sujeto, ni es sobrenatural *quoad substantiam* como el don de ciencia 237

Tercera parte: porque la sagrada teología es esencialmente natural y discursiva, mientras que el don de ciencia es sobrenatural e intuitivo 237

§ III. Respuesta a las dificultades del artículo 241

Art. 2.—Si el don de ciencia versa sobre las cosas divinas 242

§ I. Prenotando: el problema de la distinción entre la ciencia y la sabiduría 242

§ II. Resolución de la cuestión 245

CONCLUSIÓN: *Por parte del objeto material o de la materia sobre la que versa, el don de ciencia coincide con los demás dones intelectuales, con la virtud teologal de la fe y con la sagrada teología, y por tanto versa no sólo sobre las cosas humanas y creadas, sino también sobre las cosas divinas e increadas y eternas; pero por parte del objeto formal «quo» o del medio de alcanzar tales objetos, el don de ciencia difiere del don de sabiduría y de los demás hábitos indicados* 245

DEMOSTRACIÓN:

Primera parte: porque todos los dones intelectuales se ordenan a la perfección del conocimiento sobrenatural que se funda en la fe 245

Segunda parte:

1.º difiere del objeto formal «quo» de la fe, porque éste es increado e invidente 246

2.º difiere del objeto formal «quo» del sermón de ciencia, porque éste es solamente sobrenatural en cuanto al modo, y de orden especulativo 246

3.º difiere del objeto formal «quo» de la teología, porque éste es esencialmente natural y abstracto 246

4.º difiere del objeto formal «quo» del don de entendimiento, porque éste es a la vez aprehensivo y discreto, mientras que el objeto formal «quo» del don de ciencia no es aprehensivo, sino únicamente judicativo 247

5.º difiere del objeto formal «quo» del don de sabiduría, porque la sabiduría versa sobre el objeto primario de la fe esencial y primordialmente, y esto por el gusto superior de las cosas divinas, mientras que el don de ciencia versa esencial y primariamente sobre el objeto secundario de la fe, y esto por el gusto de las verdades creadas 247

§ III. Respuesta a las dificultades 249

Art. 3.—Si el don de ciencia es práctico	252
§ I. Prenotando sobre la historia de la cuestión	252
§ II. Resolución de la cuestión	254
CONCLUSIÓN PRIMERA: <i>El don de ciencia es esencial y primariamente especulativo, y esencial pero secundariamente práctico.</i>	254
DEMOSTRACIÓN: por la proporción con la fe teologal de la que deriva	255
CONCLUSIÓN SEGUNDA: <i>El don de ciencia difiere específicamente del don de consejo</i>	255
DEMOSTRACIÓN: porque el don de consejo es exclusivamente o, al menos, primordialmente práctico	256
§ III. Respuesta a las dificultades	256
Art. 4.—Si al don de ciencia corresponde la tercera bienaventuranza, esto es: bienaventurados los que lloran, porque ellos serán consolados	258
CONCLUSIÓN: <i>Al don de ciencia, en cuanto que es especulativo y en cuanto que es cierto conocimiento perfecto responde la delectación y el consuelo; pero en cuanto que es práctico y mira a las cosas creadas y humanas de modo práctico, le corresponde esencial y primariamente el llanto y la tristeza, si bien secundariamente y por cierta consecuencia le corresponde el consuelo y el gozo</i>	259
DEMOSTRACIÓN:	
Primera parte: porque la especulación perfecta es placentera de por sí y por parte del objeto	259
Segunda parte: porque experimentamos la debilidad humana y la inclinación a lo sensible que aparta de Dios	259
DISTINCIÓN TERCERA: EL DON DE SABIDURÍA (II-II, qq. 45-46)	261
CAPÍTULO I.—EL DON DE SABIDURÍA EN SI MISMO	265
Prólogo: Noción etimológica y usual del término «sabiduría»	265
Art. 1.—Si la sabiduría debe contarse entre los dones del Espíritu Santo ...	269
CONCLUSIÓN: <i>Se da cierta sabiduría sobrenatural que es don del Espíritu Santo en sentido propio y estricto</i>	269
DEMOSTRACIÓN:	
1.º por la Sagrada Escritura	269
2.º por la razón teológica, por analogía con la providencia de orden natural	270
Art. 2.—Si la sabiduría reside en el entendimiento	271
§ I. Prenotandos	271
§ II. Resolución de la cuestión	272
CONCLUSIÓN: <i>El don de sabiduría reside esencial o formalmente sólo en el entendimiento como en sujeto propio, si bien causal y dispositivamente depende de la voluntad o afecto</i>	272
DEMOSTRACIÓN:	
Primera parte: porque su acto es elicítivamente del entendimiento	272
Segunda parte: porque la sabiduría juzga por connaturalidad con las cosas divinas, debida a la caridad o afecto	273
Art. 3.—Si la sabiduría es sólo especulativa o también práctica	274
§ I. Prenotandos	274
§ II. Resolución de la cuestión	275
CONCLUSIÓN: <i>El don de sabiduría está a la vez en el entendimiento especulativo y en el entendimiento práctico; pero no del mismo modo, sino que esencial y primariamente está en el en-</i>	

<i>tendimiento especulativo, y esencial y secundariamente en el entendimiento práctico</i>	275
--	-----

DEMOSTRACIÓN:

<i>Primera parte: porque así es la fe en la que se funda el don de sabiduría; y también por su propio acto</i>	275
<i>Segunda parte: por el mismo principio</i>	276
<i>Art. 4.—Si la sabiduría puede darse sin la gracia, con el pecado mortal ...</i>	277
<i>CONCLUSIÓN: El don de sabiduría no puede coexistir con el pecado mortal</i>	277

DEMOSTRACIÓN:

<i>1.º por la razón general de su conexión con la caridad</i>	277
<i>2.º por la razón propia, por la carencia del objeto formal «quo» o experiencia sobrenatural</i>	278
<i>Art. 5.—Si la sabiduría se da en todos los que están en gracia</i>	278
<i>CONCLUSIÓN: La sabiduría que es don del Espíritu Santo estrictamente dicho se da en todos los que están en gracia y solamente en ellos; mas la sabiduría que es el sermón de sabiduría no existe en todos y solos los que están en gracia, ya que alguna vez se halla en los justos juntamente con el don, y otras en los pecadores sin el don de sabiduría</i>	279

DEMOSTRACIÓN:

<i>Primera parte: porque el don de sabiduría se sigue de suyo de la gracia y la caridad</i>	279
<i>Segunda parte: porque el sermón de sabiduría es gracia gratis dada.</i>	279
<i>Art. 6.—Si la séptima bienaventuranza corresponde al don de sabiduría ...</i>	280
<i>CONCLUSIÓN: El acto propio del don de sabiduría en esta vida es pacificar; en la otra vida es llegar a la perfecta filiación divina</i>	280

CAPÍTULO II.—SOBRE EL VICIO OPUESTO AL DON DE SABIDURÍA, QUE ES LA ESTULTICIA	283
<i>a) Los nombres de la estulticia</i>	283
<i>b) La estulticia se opone privativa y contrariamente al don de sabiduría tanto psicológica como moralmente</i>	284
<i>c) La principal raíz de la estulticia es la lujuria</i>	287

DISTINCIÓN CUARTA: EL DON DE CONSEJO (II-II, q. 52)	289
--	-----

<i>Art. 1.—Si el consejo debe colocarse entre los dones del Espíritu Santo ...</i>	290
<i>§ I. Prenotandos sobre el término consejo</i>	290
<i>§ II. Resolución de la cuestión</i>	290
<i>CONCLUSIÓN PRIMERA: Existe un hábito divinamente infundido a modo de consejo, que es un don del Espíritu Santo propia y estrictamente dicho</i>	290

DEMOSTRACIÓN:

<i>1.º por la Sagrada Escritura</i>	291
<i>2.º por la razón teológica, fundada en la analogía con el orden natural</i>	291
<i>CONCLUSIÓN SEGUNDA: El don de consejo es cierta eubulia sobrenatural esencialmente distinta de la eubulia que es virtud, adquirida o infusa</i>	291
<i>DEMOSTRACIÓN: por la diversa razón formal de aconsejar bajo la luz de la razón divina</i>	291
<i>Art. 2.—Si el don de consejo responde a la virtud de la prudencia</i>	293
<i>CONCLUSIÓN PRIMERA: El don de consejo se denomina así correctamente, en razón de lo que es primario y más formal en él, si bien no se</i>	

<i>limita al acto de aconsejar, sino que consiguientemente se extiende al juicio, al imperio o precepto</i>	294
DEMOSTRACIÓN:	
<i>Primera parte: porque el consejo importa más pasividad que el juicio y el imperio</i>	294
<i>Segunda parte: porque el juicio y el imperio siguen al consejo como complemento natural bajo la acción del Espíritu Santo</i>	294
<i>CONCLUSIÓN SEGUNDA: El don de consejo está en la razón práctica inferior como en sujeto, puesto que se ocupa de lo operable en particular, acerca de lo que se ocupa también la prudencia</i>	295
<i>CONCLUSIÓN TERCERA: El consejo, que es don del Espíritu Santo nos dirige en todo lo que se ordena a la vida eterna, ya sea de necesidad para la salvación, o no; sea arduo o difícil o no lo sea</i>	296
<i>CONCLUSIÓN CUARTA: El don de consejo no es propiamente discursivo o según causalidad, sino sólo en sentido impropio, de mera sucesión.</i>	297
<i>Art. 3.—Si el don de consejo perdura en el cielo</i>	298
<i>CONCLUSIÓN: El don de consejo, en cuanto al hábito, permanece el mismo en el cielo; pero en cuanto al acto y a la materia sobre la que obra, permanece transformado en más perfecto</i>	299
DEMOSTRACIÓN:	
<i>Primera parte: porque permanece su objeto formal y raíz próxima.</i>	299
<i>Segunda parte: porque en el cielo no permanecen las consecuencias del pecado, las miserias e incertidumbres</i>	299
<i>Art. 4.—Si la quinta bienaventuranza que es la misericordia, corresponde al don de consejo</i>	300
<i>CONCLUSIÓN: Al don de consejo corresponden como acto propio o bienaventuranza, las obras de misericordia espiritual elicitivamente, ya acerca de sí, ya acerca de los demás necesitados, pero sólo imperativamente las obras de misericordia corporal</i>	300
DEMOSTRACIÓN:	
<i>Primera parte: porque las obras de misericordia son principalmente útiles para la vida eterna</i>	300
<i>Segunda parte: lo mismo que ocurre con la prudencia divina</i>	300
<i>ESCOLLO: diferencia específica de los dones intelectuales</i>	301

